INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

AUCTORE

IOSEPHO ALOISIO DMOWSKI

E SOCIETATE IESU

IN COLL. ROM. PRIUS LOGICAE ET METAPHYSICAE
DEINDE PHILOSOPHIAE MORALIS PROF.

VOLUMEN SECUNDUM

CONTINENS

INSTITUTIONES ETHICAE
SIVE PHILOSOPHIAE MORALIS

EDITIO QUARTA

ALTERA ROMANA

AB AUCTORE EMENDATA ET NOVIS ADDITIONIBUS ILLUSTRATA

ROMAE
EX TYP. JOANNIS BAPT. MARINI ET SOCII
1843.

Philosophi autem qui vocantur, si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam . . . . . in usum nostrum vindicanda.

S. Augustinus lib. 2. *De Doctrina christiana* cap. 40. n. 60.

INSTITUTIONES
ETHICAE
SIVE
PHILOSOPHIAE MORALIS

PROOEMIUM

Pars illa rationalis philosophiae, quae circa bonum morale versatur, legesque considerat a quibus publica totius humanae societatis, vel privata individuorum felicitas, morumque debita conformatio pendet, *Iuris naturalis publici et privati scientia* seu *philosophia moralis* nuncupatur, sicut solet innui in generali totius philosophiae adumbratione. Praeiacta definitioni eius amplior descriptio, ostendit eam esse satis aptam, caeterisque tradi solitis consentientem, cum et rei definiendae naturam sufficienter determinet, et totius tractationis summam implicite praecontineat. Et sane, pars haec philosophiae rationalis eiusque studium, sita non sunt in mera principiorum moralitatis contemplatione, sed diriguntur ad habitum seu facilitatem quamdam naturaliter et recto rationis usu comparandam; ex quo ad normam eorumdem moralium principiorum liberas hominum actiones pro opportunitate exigamus, deque eorum bonitate vel malitia, honestate vel turpitudine etc. diiudicemus, atque sic ad debitam et convenientem morum conformationem, quantum ratione et viribus naturalibus fieri queat, idonei reddamur (1). Porro vel ex hoc tantum satis (id enim clarius innotescit ex mox

(1) Vide vol. 1. pag. 1. nostrae *Logicae* et *Metaphysicae*. Definitio haec nostra, quamvis explicite non exprimat philosophiam moralem esse scientiam *practicam* sicut aliae quaedam definitiones faciunt, e. g. ista, *scientia practica quae circa actus humanos ad honestatem dirigendos versatur*, vel haec alia, *scientia principia inquirens et praecepta tradens, quibus liberae hominum actiones ad honestatem, et per consequens ad felicitatem diriguntur iuxta regulam rectae rationis lumine manifestatam*; est tamen sufficiens, cum talis explicita mentio non sit necessaria, quando id per se et ex rei natura iam patet; et aliunde posset quis forte merito contendere in illis definitionibus desiderari mentionem eorum quae principalem huius scientiae partem constituunt; cum e contra nostra definitio magis sit consentanea rationi illi sive methodo, qua a recentioribus auctoribus pars haec philosophiae rationalis tradi solet, iuxta quam methodum, ut diximus, potiores partes in morali philosophia sibi vindicant quaestiones illae, quae ad *ius naturae* pro complexu legum naturalium moralium acceptum, et ad *officia* ab eodem iure *manantia* pertinent. Praeterea hac nostra agendi ratione censuimus statim a limine ipso nostrarum institutionum praemonendum esse lectorem nos, prorsus alienos esse ab illorum recentiorum vel recentissimorum philosophandi methodo, qui vestigiis Thommasii multoque magis Kantii insistentes philosophiam moralem morumque disciplinam a scientia iuris naturae non tantum *definitione* distinguere (quod *per se* parum prodest aut nocet) verum prorsus discriminare, unumque ab

dicendis de *obiecto* et *fine* huius scientiae) manifeste colligitur, quo sensu definitionem allatam philosophiae morali aptamus, scilicet, spectantes eam iuxta principaliorem eiusdem partem, seu iuxta illas quaestiones quae nunc temporis praecipua ratione in ea agitari solent, quales sunt de notionibus seu principiis *iuris* pro lege naturali accepti (alias significationes *iuris* dabimus ubi de lege naturali apposite loquemur), de eiusdem legis naturalis constitutivis, existentia et dotibus, nec non de officiis ab eadem naturali lege manantibus, quibus quilibet homo adstringitur erga Deum, se ipsum, alios homines et totam humanam societatem. Quamvis autem philosophia moralis *per se* considerata latius pateat, easque *etiam* quaestiones comprehendat quae spectant moralitatem morumque honestam informationem, prout haec a *debito* iuris seu legis naturalis abstrahunt, ac proinde sub hoc tantum conceptu et definitione possit exhiberi, attamen nemo inficias ibit illud quod dicimus potissimam partem sibi in morali philosophia vindicare praebereque sufficiens motivum eam sub eodem conceptu *formali*, licet minime exclusivo, considerandi. Quid enim? Nonne institutiones morales hoc solum aut simili titulo: *De iure naturae* etc. *De principiis iuris naturae* etc. *Elementa iuris naturae* etc. *Institutiones iuris naturae* etc. etc. nunc temporis passim donantur et in lucem prodeunt? Nonne praecipui moralis philosophiae institutionum auctores e. g. Schwartz, Finetti, Gerdil, aliique fere toti sunt in eo ut istarum quaestionum completam tractationem exhibeant? Nonne istae sunt potissimum quaestiones quas ab impiorum nostri aevi impugnationibus et confusione conceptuum etiam in moralem philosophiam invecta (et in hanc praesertim maiorique conatu et studio propter maiorem eiusdem influxum ac relationem ad moralem humanae societatis ordinationem morumque honestatem) latissimeque propagata vindicare debemus?

Quia vero etiam in hac parte rationalis philosophiae tam in quaestionibus, quae ad moralem *simpliciter* animi perfectionem in virtutum *supererogatoriarum* exercitio sitam, quam quae ad officia vi ac necessitate iuris naturalis implenda spectant, instituendis, quidquid philosophice ostenditur id non aliter fit, nisi ex universalibus, evidentibus et indubiis principiis, con-

alio contra omne fas et nefas velut divellere studuerunt, revocantes philosophiam morum et actuum *moralitatem* ad actiones *internas* vel alias *externas* quidem sed eas dumtaxat quae non laedunt *ius* (id est, *potestatem* aliquid *habendi* vel *faciendi*) alienum, *ius* autem *naturale* ad actiones mere *externas* aut ad *iustitiam* tantum *legalem*, in quam cadere potest coactio. Hinc ortum habet *iustitia* illa plane *extrinseca* quae omnibus legibus firmissimum fundamentum adimit, quamque quis cum maxima morum perversitate illibatam servare potest.

Quantam vero perniciem humanis moribus ipsique humanae societati huiusmodi doctrina portendat, id pro opportunitate, et prout brevitas nostrarum institutionum patitur, suo loco indicamus; nunc iuvat animadvertere cl. Gerdil iam in antecessum talem philosophandi rationem reprobasse in *Praefat. Elementor. Moralis prudentiae Juris*, ubi apposite in rem nostram ait: *Neque hic nobis metuenda est Gundlingii, aliorumve paucorum reprehensio, qui morum institutionem a iuris finibus prorsus excludunt. Nam ut in institutis civilibus eorum ratio valeret, quod tamen non iis plane damus, siquidem lex omnis id spectat etiam ut bonos cives efficiat, quis negare audeat, quod et Cicero ipse* (de legib.) *acutissime vidit, ius ad legem naturalem ad iusti et iniusti distinctionem, ad animos honestate imbuendos, ad virtutis regulam et statuendam et praescribendam, eiusque decus et splendorem a vitii turpitudine seiungendum potissimum spectare?*

clusiones seu applicationes ad casus, vel notiones minus universales eruendo, manifestum est: 1. philosophiam moralem esse veri nominis *scientiam*, licet actiones humanae, circa quas moderandas versatur, et quas instar materiae considerat, sint in se contingentes ac variabiles; praesertim si addas, eandem debere esse genericam rationem partis ac totius (1): 2. eam esse *scientiam practicam*, nam et ratione principiorum et applicationis eorumdem, magis ad operationem, quam ad veritatis contemplationem respectum habet: 3. eius finem et *obiectum remotum* esse bonum praesertim morale, hoc namque tamquam terminum ius naturale pro complexu legum naturalium acceptum, diversaque officia exinde manantia respiciunt; *obiectum* vero *proximum* esse ipsas liberas hominum actiones *elicitas*, et *imperatas*, seu potius earumdem actionum ad normam legum moralium informationem, et institutionem, id est, rectitudinem morum. Porro *proprie dicti* hominum *mores* (2) aliud non sunt quam habitus quidam constantes ex iteratis actibus acquisiti, ac veluti cum ipsa natura identificati, qui reddunt eos expeditos ad ponendas legibus moralitatis conformes vel difformes actiones, quae ipsos *externos mores* bonos, scilicet, vel pravos referunt; atque hinc ab etymologia vocis ἔθος originem traxit ipsum nomen *Ethicae* seu moralis philosophiae.

Actionum humanarum ad normam legum moralium institutio seu morum informatio, quam sibi pro obiecto *moralis* philosophia assumit, eius in primis utilitatem sufficienter manifestat; pluris namque interest, maiorisque emolumenti esse censetur ab omnibus recte sapientibus studium earum rerum, quae moralis, quam quae physici ordinis ornamentum perfectionemque constituunt. Evincit quoque eiusdem moralem necessitatem, quamvis enim omnes natura duce ac sponte experiamur in nobis *sensum* quemdam *moralem* (3) seu rationalis naturae instinctum, (quod Aristoteli, Tullio, caeterisque etiam antiquioribus non erat ignotum) cum animus, sicut videre est in pueris ac rudioribus adultis, antequam exactam legum moralium notionem efformet, incipiat iam in quibusdam singularibus actionibus alias approbare improbare alias, veracitatem e. g. bonam, mendacium turpe iudicando, vel saltem de morali bonitate gaudium, de turpitudine aversationem quamdam manifestando; quin etiam usu quodam ac diuturniori experientia et perfectiori rationis evolutione accedente plurium veritatum moralium experimentalem cognitionem acquirere valeat; hic tamen *moralis sensus*, seu primitiva quarumdam operationum approbatio vel improbatio, nequit *per se* esse absoluta ac indubia nostrarum moralium actionum regula, nisi recto rationis usu ac institutione ad normam universalium principiorum primitiva illa iudicia vera secernantur a falsis quae ob ignorantiam,

(1) In comperto est apud omnes philosophiam praesertim rationalem esse scientiam; philosophiam vero moralem esse partem eiusdem rationalis philosophiae nemo dubitat. Quomodo contingentia obiecti non adimat veram scientiae rationem et appellationem, vide si vacat, vol. 1. pag. 4. *notam* 1.

(2) Sunt et aliae harum vocum *mos* vel *mores* acceptiones, scilicet, dum ad indicandam quamlibet consuetudinem vel praxim aliquid faciendi, aut etiam modum se gerendi et operandi provenientem a constantia legum physicarum vel instinctu quodam naturae animalis adhibentur, sic *more suo* plantae flores et fructus producere, aves nidificare, canes latrare, etc. dicuntur.

(3) De *sensu morali* cuius multiplex est significatio, apposite inferius loquemur 1. part. cap. 2. art. 4.

desidiam, aliasque pravas animi cupiditates, et morum corruptionem saepissime illis sociantur. Quod profecto innuit talis institutionis et studii necessitatem ad faciliorem tutioremque moralium actionum directionem.

Hinc autem minime inferas velim moralem philosophiam eiusque studium esse per se sufficiens medium ad rectam morum institutionem vel emendationem, perfectionemque humani generis, et eius finis certam assecutionem. Neminem namque latere potest, hoc sibi munus potissimum vindicare, illoque felicius ac tutius fungi Religionem superne revelatam, sanctissimamque instituendae vitae rationem, ac morum praecepta e sacris litteris, sanctorumque patrum coelesti doctrina praecipue hauriri, philosophos vero et philosophiam etiam moralem superna revelatione non suffultam, utpote nec ab omni erroris labe immunem, nec omni hominum statui, indoli, ac conditioni accommodatam, id nunquam praestitisse, nec morali, ut vocant, potentia praestare potuisse (1).

Quia porro homo in suis moralibus actionibus ex implicita saltem et interpretativa finis sui ultimi seu felicitatis intentione operatur, patet cur noster moralis philosophiae Tractatus sumat necesse est initium a quaestione de felicitate seu ultimo hominis fine, quam deinde excipient quaestiones de actibus humanis generice spectatis, de regula seu norma naturali eorumdem actuum, de statu hominis sociali ac civili, et de officiis ab eadem norma seu lege naturali manantibus; postremo demum loco de actibus humanis in particulari, seu potius de eorum qualitatibus, ut sunt virtutes et mentis affectus, loquemur, ne videlicet graviores quaestiones ad exitum scholastici anni dilatas, minori quam par est studio et leviter dumtaxat instituere, vel etiam omittere contingat. Haud me latet, pauca eaque lectissima, facilique via et ratione, philosophari incipientibus esse proponenda, quare Tractatus hic noster brevior et exilior erit quam ut iis satis facere possit, qui paulo profundius sunt in hac scientia versati; si itaque is unquam in eorum manus deveniat, meminerint quaeso, nos adolescentes instituendos suscepisse, non doctos: eos autem satis instituisse arbitramur, ubi primis utilium rerum rudimentis imbuerimus.

Quod autem spectat auctores et progressum moralis philosophiae, ex animadversione superius facta facile colligitur, non esse indiscriminatim asserendum cum Victor, de Bonald (2), antiquos philosophos eorumque moralem doctrinam praeferendam esse recentioribus, nisi antiquorum philosophorum nomine veniant primi Christiani philosophi simulque Patres Ecclesiae, Iustinus, scilicet, Basilius, Chrysostomus, Augustinus, Gregorius, Thomas aliique; hi namque superno divinae revelationis lumine collustrati non solum summorum ethnicorum, ut Senecae, Socratis, Platonis, Aristotelis, Epicteti, aliorumque moralem philosophiam emendarunt, perfecerruntque, sed etiam quoad eorum moralem doctrinam vel ex solis naturalibus principiis deductam, parem haud agnoscunt inter ipsa saeculi elapsi heterodoxorum lumina, ut sunt Grotius, Pufendorfius, Thomasius, Buddeus, Burlamaquius, etc. qui sibi impudenter Iuris naturae instaurationem arrogant. Id vero vel ex ipsa scriptorum protestantium dissensione circa hanc praeeminentiam sibi

(1) Moralem hanc insufficientiam rationis ac philosophiae humanae circa ipsum principalissimum naturale officium, quale est cultus Deo debitus, inferius in part. 4. cap. 1. art. 3. ostendemus.

(2) Tom. 1. *Mélange Littér.* p. 104. art. de la Philos. moral. etc.

vindicandam luculenter colligitur. Et sane, quis inter protestantes aequius sibi vindicet lauream tanto debitam facinori nisi unus Grotius? Grotius enim primus, si eis fides sit habenda, disciplinam hanc e tenebris eduxit, acerrimoque ingenio et omnigenae eruditionis suppellectile instructus, quod mente conceperat opus executioni mandavit. Haec aliaque oppido nobiliora de Grotio protestantes. Atqui iidem grotianum opus velut imperfectum et mancum, quodque secundis curis emendari nequeat, saepissime traducunt. Stat ergo palma Pufendorfio. Obnititur Thomasius, atque omnia miscet, ut cunctis persuadeat, vix ac ne vix quidem mediocriter compertam fuisse Pufendorfio moralem disciplinam. Ipse ergo Thomasius chorum ducet. Negat Wolfius, quandoquidem ipse omnium primus saeculo tandem decimo octavo moralem doctrinam tenebris adhuc involutam maximo nisu in lucem protulit. Atqui illam Wolfius non illustravit sed contenebravit, non statuit sed evertit, si Iacobo Langio fidem adhibeamus. His vero tantum positis, quis istis hominibus inventae absolutaeque moralis doctrinae laudem tribuet, aut eosdem venerandis Ecclesiae Patribus praeferre audebit?

Barbeyraco et Thomasio contra Ecclesiae Patres nimis debacchantibus opponi potest testimonium auctoris fidei minime dubiae scilicet Buddei (1), ita disserentis. « Saepius ab antiquissimis Ecclesiae doctoribus de iuris naturalis capitibus haud perfunctorie sermo instituitur. *Basilium Magnum*, *Gregorium Nazianzenum*, ipsumque *Chrysostomum* non tantum graecae, sed universae, quacumque patet, Ecclesiae summum decus evolvat, legat, scrutetur, cui dubium forte ambiguumque id quod a me asseritur, videtur. Hos ingenio acri iudicio singulari iuris huius quaestiones, quoties eas attingerent, attigerunt autem saepius, expedivisse constat, et ipse *Ugo Grotius* restaurator huius philosophiae felicissimus tum demum et pondus et robur, et lucem insignem se assertis suis conciliare posse, si praesulum horum auctoritate sententiam suam muniret, fuerit opinatus. *Ambrosius* qui plane ad *Tullii* exemplum tres de Officiis libros composuit, quanta solertia in hac doctrinae parte fuerit versatus nemo, puto, ignorat, aut si ignorat, *Ioannem Henricum Boeclerum* adeat velim, qui in praefatione ad hosce *Ambrosii* libros, quanti istius viri labor sit faciendus, omnes edocuit.» Vide quoque Michaelem Foertschium (2).

Absone autem prorsus iidem protestantium scriptores de inscitia aut ignorantia iuris naturalis coarguunt catholicos doctores, quos iniuriae gratia scholasticos nominant. Qua in re vel ipsius Grotii testimonio satis refelli possunt; ipse namque haec proferre non dubitat (3): *Scholastici quantum ingenio valeant, saepe ostendunt. Sed in infelicia, et artium bonarum ignara saecula inciderunt: quominus mirum, si inter multa laudanda, aliqua et condonanda sunt. Tamen ubi in re morum consentiunt, vix est, ut errent, quippe perspicaces admodum ad ea videnda quae in aliorum dictis reprehendi possunt, in quo ipso tamen diversa tuendi studio laudabile praebent modestiae exemplum rationibus inter se certantes, non, qui mos nuper adeo litteras inquinare coepit, conviciis turpi foetu impotentis animi.* Quid quod, memoratum et celebre Grotii opus quidquid boni continet, illud ve-

(1) *Histor. Iuris Naturae* §. 9.

(2) *In Dissertatione* de philosophia morali et iurisprudentia naturali christiana veterum ecclesiae doctorum, in qua Clementis Alexandrini, Gregorii Nisseni, Lactantii, et Augustini praeclara ad rem exhibet exempla.

(3) *De iure belli et pacis.* Prologomen. n. 52.

Int a fonte a catholicis doctoribus, quales snnt e. g. Dominicus Sotò, Molina, Suarez, etc. derivavit, quos etiam passim ad margines indigitat. Ostendant praeterea protestantium scriptores vel unicum moralis doctrinae capnt ab eorum doctoribus inventum vel exornatum, quod non fuerit a catholicis iam in antecessum traditum. Wolfius quoque opibus scholasticorum dives factus est, ut inspicienti eius practicam philosophiam facile patere potest. Insaninnt itaque contrarinm opinantes, Pufendorfius (1), Buddeus (2), Thomasius (3), Schierschmidius (4), Fleischerus (5), quin et ipse Heineccius (6). Vide quae hac de re egregie et uberrime disserit Ioan. Franc. Finetti (7).

Hanc protestantium in catholicos doctores, qui Grotium praecesserunt, calumniam nunc temporis etiam repetit recentissimus auctor, haud scio utrum protestans aut deista an vero utrumque simul, H. Ahrens (8) in *libera* Universitate Bruxellensi Iuris naturalis professor. Oleum autem prorsus et operam perderes, si his catholicis doctoribus quempiam parem velles invenire inter insanum saeculi decimi octavi materialistarum vel deistarnm philosophorum (quales sunt Helvetius, Tracy, Condorcet, Diderot, Voltaire, Rousseau, etc.) agmen, quod ne cum sapientioribus quidem ethnicis absque iniuria possit comparari. Ex nostris recentioribus in exornanda morali philosophia laudabile studium et operam navarunt Finetti, Gerdil, Spedalieri, Zallinger, Muratori, Stellini, Piccadori, Galluppi, Pacetti, aliique.

PARS I.

DE FELICITATE SEU ULTIMO HOMINIS FINE, DEQUE ACTIBUS HUMANIS GENERICE SPECTATIS

1. Inter omnia huius aspectabilis mundi entia, necessitate eorum constitutionis in proprium finem directa, solus homo utpote *rationalis* se ipsum in finem dirigit, atque propter finem operatur, cum hoc perceptionem illius quod tantum futurum est, et relationis mediorum cum fine requirat: finis praeterea in actibus humanis praesertim moralibus principalis est motor et causa. Hinc patet quaestiones huius partis nostri tractatus magnum inter se habere nexum, praesertim si advertas quae Tullius de fine hominis seu summo bono praeclare dixit (9): *Hoc enim constituto, in Philosophia constituta sunt omnia ..... summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, cum intelligitur quid sit, et bonorum extremum et malorum, inventa vitae via est, conformatioque omnium officiorum.*

(1) *De iure Natur. et Gent.* Praef. edit. Lips. 1744
(2) *Hist. iuris Natur.* §. 11.
(3) *Hist. iuris Natur.* cap. 3. §. 11.
(4) Praefat. in *Element. iuris Natur.*
(5) Praef. *Inst. iuris Nat. et Gent.*
(6) *Element. iuris Natur.* Praef. edit. Venet.
(7) *De princip. iur. Natur. et Gent.* tom. 1. lib. 1. per totum.
(8) *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit* Bruxelles 1838. *et* 1840. ubi 1. livraison pag. 66. haec habet: *La philosophie scolastique du moyen âge a fait faire peu de progrès au droit naturel, dont les principes, au lieu d'être rationnellement développés, furent, subordonnés à des dogmes religieux vagues et souvent confus.*
(9) *De finibus* lib. 5. cap. 6.

Atque haec quae dicimus, ut per se evidens est, spectant finem hominis, ut ita dicam, *active* consideratum, quatenus nempe homo se ipsum ad finem dirigit, de fine enim hominis velut *passive* considerato, seu de directione hominis a Deo ad finem sive universalem totius mundi instar caeterorum entium creatorum, sive peculiarem eidem homini, satis nos dixisse putamus in Metaphysica (*Cosmologiae* art. ultimo), ubi etiam indicavimus qua ratione omnia entia creata vi naturalium suarum proprietatum ac relationum et sibi invicem subordinentur et ad finem communem sint ordinata. Nunc itaque quia finis ex rei natura prior est quam media, necesse est ut et de peculiari hominis fine ad quem se ipsum dirigit et de modo quo se dirigit prius disseramus, quam de actionibus humanis quae sunt velut quaedam media tendendi ad eumdem finem. Supponimus autem in tractatione omnium subsequentium quaestionum inesse nobis Dei cognitionem, non logicam dumtaxat et idealem sed obiective realem; illudque manifestum discrimen inter obiectum intellectus et voluntatis seu inter verum et bonum, quod scilicet operatio intellectus praescindat ab actuali sui obiecti existentia, operatio vero voluntatis eam necessario supponat, idque apertum fit ex diverso utriusque facultatis in suum obiectum tendendi, seu illud prosequendi modo (1).

CAPUT I.

DE FELICITATE SEU ULTIMO HOMINIS FINE

2. Antequam de vero obiecto humanae felicitatis et vero ultimo hominis fine disseramus, distinguentes inter *modum* animi *tendendi* ad aliquem finem ultimum et *obiectivam* cuiusdam finis ultimi *realitatem*, praemissis quibusdam necessariis notionibus, conabimur prius ex ipsis naturalibus constitutivis animi nostri eruere qua ratione ipse se habeat ad utrumque. Hanc inquisitionem excipient quaestiones de vero obiecto humanae felicitatis distinguendo a falso, deque modo constituente eiusdem felicitatis assecutionem, nec non de tempore eamdem assequendi. Quia vero horum omnium inquisitio postulat claras notiones *appetitus*, *boni*, et *finis*, omissis pluribus de hoc in metaphysica dictis (2), iuvabit in primis paucis perstringere ea quae propius ad praesentes pertinent quaestiones.

ART. I. NOTIONES ET QUAESTIONES PRAEVIAE

3. Appetitus, seu propensio animi nostri in bonum, dividi solet in *naturalem* et *elicitum*, qui potest esse sensitivus vel rationalis, non quasi appetitus *elicitus* non fundaretur quoque, vel non proveniret a natura et vi subiecti appetentis, sed quia hic excitur ab animo sponte et ex praeconcepta clara appetibilis obiecti cognitione, ille vero perficitur quadam ne-

(1) Discriminis huius ratio inde petenda est, quod intellectus tendat in verum per *intuitum*, voluntas autem in bonum per *prosecutionem*. Vide, si vacat, quae de hoc discrimine diximus in *Metaphysica*, et praesertim *Psychologiae* cap. 3. in initio.

(2) Videri haec possunt *Theolog. natur.* cap. 1. art. 2. *Psycholog.* cap. 3. art. penultimo. *Cosmolog.* art. ultim.

cessitate et impulsu naturae, non supposita etiam clara obiecti in quod fertur cognitione, ita ut in tali appetitione, iuxta praeordinationem Auctoris naturae, animus potius agatur in finem, quam agat propter finem. Idem dicatur de aversatione mali. Appetitu sive naturali sive elicito non ferimur nisi in aliquod bonum sive illud fuerit verum sive apparens, sicut non aversamur nisi malum saltem quoad apprehensionem; tum quia unaquaeque facultas speciem sumens a suo obiecto, extra illud ferri non potest; cum etiam quia malum, quatenus malum, utpote privatio realitatis et convenientiae non nisi rationem aversationis seu fugae, et bonum quatenus bonum, utpote naturali entis capacitati conveniens et illud perficiens, nonnisi rationem appetitionis vel prosecutionis habere potest. Adde etiam, quod sicut intellectus nequeat approbare falsum quatenus est falsum, et reprobare verum quatenus est verum, ita et voluntas in aversatione et prosecutione debet se habere relate ad malum et bonum; cum eadem sit *generalis* relatio intellectus ad verum et appetitus seu voluntatis ad bonum. Voluntatis autem libertas id tantum postulat ut inter plura bona unum alteri, vel etiam malum bono, sed semper sub aliqua saltem apparenti ratione boni, praeferre et eligere valeat. Hinc et desperati, et qui violentas sibi manus iniiciunt, non appetunt *non esse* seu malum *ratione sui*, sed ratione immunitatis a calamitate vel angustia; et ipsi damnati non aversantur Deum, nisi sub falso conceptu tamquam iniusti et crudelis.

4. Bonum considerari potest vel *absolute* seu *in se*, scilicet tamquam aliqua realitas metaphysica, aut physica: vel *relative*, tamquam quid perficiens et conveniens naturae alicuius entis; hoc secundo modo spectatum definiri potest cum Aristotele, *id quod omnia appetunt*, quae definitio *simpliciter* vera erit, si eam ita intelligas, ut omne id quod appetitur sit aliquod bonum, per *analogiam* dumtaxat, si ad rationem boni requiras ut ab omnibus entibus appetatur: etenim proprie dictus appetitus utpote aliquam cognitionem rei appetendae, et intrinsecam activitatem supponens, nequit convenire rebus inanimis; in ipsis igitur non datur nisi quaedam perfectionis eorum naturae convenientis exigentia, quae ab extrinseca ordinatione dimanat, sumiturque per *analogiam* pro quadam appetitione. Hinc colliges quid intellexerint antiquiores philosophi hac eorum generalissima assertione sive axiomate, *omne ens appetit suum esse*. Bona quae appetimus alia sunt *creata*, scilicet, bona fortunae sive externa, et bona animi sive interna; aliud *increatum*, quale est solus Deus.

5. Finis, seu id propter quod causa efficiens operatur, spectari potest vel quatenus est in *intentione* agentis, et sumitur tamquam principium vel causa finalis operationis, movens et alliciens operantem ad opus, vel quatenus est *terminus* operationis, et tunc accipitur materialiter et obiective, nempe pro ipso *obiecto* expetito, quod ratione sui amatur et quaeritur, et in cuius assecutione appetitus conquiescit; per oppositionem videlicet ad media, quae non appetuntur nec amantur nisi ratione alterius, id est finis, ad cuius assecutionem conducunt: sic e. g. medicinae sunt medium ad sanitatem, quae ratione sui proxime appetitur. Verum quia sanitas potest adhuc referri tamquam medium ad aliquid, hinc non est finis ultimus *simpliciter et absolute*, sed tantum relative, id est in suo genere et *secundum quid*. Ut itaque aliquid sit finis *ultimus simpliciter et absolute*, debet expeti ratione sui integre et totaliter, nec ad aliud posse referri. Finis et bonum convertuntur licet *inadaequate*; quatenus nempe *omnis* finis ex sui natura

utpote alliciens et appetitum rationalem utcumque quietans debet esse necessario aliquod bonum, non *omne* tamen bonum, utpote quaedam eorum ex sui natura velut medium ad aliquid aliud necessario directa e. g. *potentia* relate ad *actum*, *inferiores* animi nostri *facultates* relate ad *superiores* etc. potest habere rationem finis ad quem tendat et in quo appetitus rationalis (est autem sermo de fine operantis (1) et quidem active considerato) conquiescat: finis igitur hominis *ultimus simpliciter* erit bonum illud quod tantum ratione sui appetitur et amatur ex integro, et in cuius assecutione appetitus hominis perfecte conquiescit; idque colligitur ex ipsa *ultimi simpliciter* finis natura, et oppositione ad finem *relative* ultimum, nec non ex facto; siquidem vel nihil esset admittendum tamquam finis ultimus, quod ex mox dicendis patebit esse falsum, vel si quid huius generis admittatur, debet illud non nisi ratione sui posse appeti, secus non differret a fine *proximo* seu tantum *secundum quid* ultimo: constat insuper posse hominem intendere aliquid in cuius assecutione plane conquiescat, et ad quod dirigat totum se, et omnia sua, quantum est ex modo appetendi; cum enim sit ens sibimetipsi insufficiens seu propriam felicitatem extra se quaerens, consequens est ut, si aliquod bonum propriae exigentiae completę satisfaciens deprehendat, ad illud se totum possit convertere. His praeiactis solvendae sunt quaestiones praeviae superius (n. 2.) indicatae.

PROPOSITIO I.

Nequit animus noster duos aut plures fines* SIMPLICITER ULTIMOS *simultanee intendere.

6. Assertio facile evincitur. Etenim homo finem suum ultimum *simpliciter*, vel appetit sub quadam universali seu communi ratione cuiusdam boni sufficientis, perfecti, et necessarii; vel sub ratione alicuius boni determinati; in utroque casu nequeunt ab homine duo aut plures fines *simpliciter* ultimi *simultanee* intendi: quod de primo est per se manifestum, cum bonum sub ratione *communi* et *transcendentali* apprehensum nequit esse ni-

(1) Non hic quaeritur utrum omne *bonum* generice et in abstracto consideratum (quo sensu convertitur cum *ente* et *realitate*) possit esse finis seu *terminus* ad quem assequendum aliud quoddam ens sit *extrinsece* et *passive* ordinatum, haec enim quaestio nullius est ponderis et *forte* omnino indeterminabilis; sed utrum omne bonum possit esse finis *active* et *causaliter* determinans ens *rationale* (hoc enim tantum se ipsum movet in finem seu propter finem agit, caetera vero entia impulsu vel instinctu naturali aguntur potius in finem quam agunt) ad illud prosequendum propter se et in eo saltem proxime conquiescendum. Cum autem quaedam bona *determinata* utpote ex se in tantum habentia *rationem boni* excitantis agentem vel eius appetitum rationalem in quantum apprehenduntur (erronee vel recte parum refert) *instar medii* ad aliquid aliud, ut e. g. sumptio cibi et potus ad conservandam vitam vel explendam voluptatem edendi et bibendi, etc. manifestum est huiusmodi bona *quatenus talia* (si enim animus percipiens aliam quamdam rationem boni per se allicientis iisdem addat, hoc *boni* adiecti *figmentum*, non vero illa *quatenus* sunt *talia determinata*, esset causa et terminus prosecutionis) non posse habere rationem finis (active considerati) etiam *secundum quid* seu *relative* ultimi. Omnis itaque finis est semper aliquod bonum, non omne tamen bonum habet rationem finis de quo sermo. Id etiam potest declarari exemplo boni tantum *utilis* quale est e. g. amputatio cruris infecti morbo, sumptio medicaminis ingrati, etc. quae non sunt bona nisi in ratione medii ad finem.

si unicum, nec in eo ut tali fas est varietatem excogitare (1). Secundum vero evidenter probatur, nam ex ratione finis simpliciter ultimi, bonum quod appetitur debet existimari tamquam per se sufficiens, necessarium et appetitum perfecte quietans; si igitur unum tale est, alterius necessitatem, et simultaneam potentiam appetitus tendendi in istud, utpote iam prioris appetitione expletam, manifeste excludit; vel si hoc non excludat, neutrum illorum bonorum erit finis simpliciter ultimus, sed potius complexio utriusque.

Nec iuvat opponere 1. saltem per errorem circa naturam finis ultimi poterit homo appetere simultance duo bona sub ratione finis ultimi simpliciter; sicut per errorem potest colere duos Deos: 2. qui duplex grave peccatum simultanee patrat, in duabus rebus creatis quas praefert Deo, finem suum ultimum simultanee constituit: 3. recte amamus Deum etiam *simultanee*, et ut ultimum finem seu bonum propter se ipsum amabile, et ut finem ultimum nostrum, seu quia est bonus nobis; ergo duplicem finem etc.

Etenim respondemus ad 1. qui *speculative* errat et ex inde existimat, se amare plura bona ut fines ultimos simpliciter, non impeditur, quominus *practice* et in exercitio non intendat illos ut fines dumtaxat relativos quandoquidem alterutro tantum non est revera contentus.

Eadem responsio valet ad 2. praeterea nos defendimus duos fines ultimos non posse simultanee appeti sub propria dumtaxat et formali ratione finis simpliciter ultimi; iam vero non est necessarium, quod peccator peccando tendat in duas res creatas sub *formali* ratione ultimi simpliciter finis et boni sufficientis, sed interpretative dumtaxat, et secundum moralem imputationem; quatenus videlicet, sciens propter inordinatum illarum rerum amorem amitti Deum et suum ultimum finem, nihilominus ita easdem prosequitur, ut saltem implicite nuncium remittat Deo, libensque et volens ita iisdem inhaeret quasi ipsae eius ultimum constituerent finem (2).

Ad 3. dicimus, duo haec motiva amandi Deum possunt in primis spectari coniunctim ita ut ex utroque exurgat unus finis ultimus, qui primo et ratione sui intenditur. Deinde si motiva haec ad duos distinctos actus referas, tunc tendentia in Deum tamquam bonum nobis, et hic, ut ita dicam, amor propriae utilitatis, qui dicitur amor *concupiscentiae*, ne sit inordinatus, non excludit tendentiam in Deum tamquam finem simpliciter ultimum propter se amabilem, amoremque eius *gratuitum* seu benevolentiae, sed potius ab eo dimanat, vel ad ipsum implicite refertur. Non enim qui amat Deum tamquam bonum *sibi*, ordinat Deum ad se ut ad finem, seu ut minus perfectum ad perfectius (quod utique inordinatum esset), sed amat dumtaxat coniungi illi bono, prout est bonum perfectissimum et ultimus finis suus; praesertim si animadvertas quod in praesenti rerum ordine in quo tendimus in Deum tanquam in obiectum nostrae felicitatis perfectae, ratio quod

(1) In transcendentali conceptu, ut constat ex *Logica* et *Metaphysica*, omnis differentiae notio excluditur, igitur obiectum huiusmodi conceptus nequit esse multiplex.

(2) Quidam auctores ad declinandam huiusmodi difficultatem inquiunt, eum qui duo vel plura peccata simultanee patrat non duas vel plures res creatas, sed se ipsum dumtaxat Deo praeferre, quatenus nempe id facit semper ex inordinato sui ipsius amore. Verum quia plerique doctorum vel ex eo turpitudinem peccatorum eruunt, quod peccantes rebus vilissimis Deum postponant, idque sensu implicito et interpretativo semper verum est, patet responsionem a nobis datam sufficientissimam esse.

Deus sit *bonus nobis* est *a parte rei* inseparabilis ab ea quod sit *bonus in se* seu etiam *ratione sui* amabilis.

PROPOSITIO II.

Potest et debet dari A PARTE REI *aliquod bonum quod sit finis* SIMPLICITER ULTIMUS *et obiectum humanae beatitudinis.*

7. Id postulat intrinseca humanae naturae constitutio. Etenim cum homo sit ens *unum* physice et moraliter, quatenus et omnes inferiores eius facultates naturaliter subordinantur ad perfectionem et bonum superiorum, et omnia subsunt directioni rationis et voluntatis quae sunt facultates morales, cumque ipsae reflexae operationes facultatum superiorum eliciantur semper ex motivo cuiusdam exterioris perfectionis et felicitatis quam sibi deesse cognoscit; si nullum daretur vel posset dari tale obiectum perfectum et bonum, quo habito ulterius non urgeretur, humana natura minus perfecte caeteris entibus ordinata esset, quae omnia in *unitate* physica eorum naturae spectata habent semper terminum quemdam in quo exigentiis eorum satisfit et satisfieri potest. Praeterea homo ex praescripto rationis agens debet media fini proportionata adhibere, et finis quilibet, tantum *relative* et *secundum quid* ultimus, est ex sui natura ad aliquid aliud referibilis, ac praecisione dumtaxat mentali non refertur; si itaque nullum tale obiectum de quo loquimur haberetur vel posset haberi, mens humana nullum fixum terminum suarum operationum haberet, essetque in earum directione velut fluctuans atque in continua tendentia, et insuper manifeste admittendus esset in intentionibus ac in electionibus progressus in infinitum, qui certe repugnat etiam in hoc casu, non praecise ratione principii *non datur effectus sine causa*, sed per analogiam, quatenus nempe aeque repugnat dari *rationatum* sine *ratione*, *relativum* sine *termino* vel *fundamento relationis*, etc. (1). Tandem appetitus cuiusdam si non *essentialis* saltem *naturalis* (2) felicitatis omnibus hominibus insitus, utpote ab educationis, conditionis, praeiudiciorum et opinionum diversitate minime pendens et cum ipsa hominis praesertim rationali vita ortum habens, vox ipsius naturae ac proinde divinae ordinationis habendus est; unde merito dicebat s. Augustinus (3): *omnium sententia est, qui ratione quoquomodo uti possunt, beatos esse omnes homi-*

(1) In iis quae appetimus propter aliquid aliud animus noster non conquiescit, sed ultra semper porrigitur, estque velut in continua tendentia; si itaque nihil esset quod ratione sui et tamquam quid ultimum appeteremus, sequeretur 1. tendentiam hanc inanem esse, utpote fixo termino destitutam: 2. vergere ad impossibile, cum in iis quae ultra et ultra sine ullo limite variari queant, deberet posse transiri infinitum, et insuper supponat terminos relativos, absque eo quod a relatione non pendet.

(2) Revocanda hic est in mentem nota illa distinctio inter *essentialem* et *naturalem* alicuius entis proprietatem; qua distinctione supposita, evidens erit, appetitum cuiusdam felicitatis indeterminatae sive saltem imperfectae, esse homini essentialem, sicut essentiale est homini habere voluntatem ac per consequens rationalem tendentiam in bonum, bonum enim et felicitas indeterminate accepta convertuntur. Quod si sermo fiat de felicitate perfecta atque perpetua, haec non nisi animo nostro naturalis, seu quatenus physice ita constitutus fuit, esse dicenda est, cum conceptus entis finiti ratione et voluntate praediti nullatenus pereat, etsi supponatur tale ens ad aliquam dumtaxat temporalem felicitatem ordinatum.

(3) Lib. 10. *de Civit. Dei* cap. 1.

nes velle; et alibi (1) reprehendens quorumdam non rectas assertiones subiecit: *At si dixissent, omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixissent aliquid quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quae omnibus hominibus satis nota est, non recedit.* Porro natura nihil frustra operatur, neque Deus poterat frustraneas suoque destitutas obiecto propensiones cuilibet tribuere naturae; quod tamen accideret si nullum *a parte rei* haberetur vel posset haberi bonum, quod huic naturali appetitui ita satisfecisset ut in eo rationabiliter conquiesceret.

Quae in contrarium opponuntur haec sunt: 1. Ab omni bono potest aliquod aliud bonum dimanare, et ratio finis in bono ac desiderium eiusdem pendet ab apprehensione mentis, quae in infinitum multiplicari potest; videtur itaque in intentionibus ac electionibus voluntatis posse quisque semper progredi, quin sit aliquod bonum et finis *simpliciter* ultimus. 2. Si supponatur ratio nostra apprehendere bonum aliquod in communi seu universale ac in abstracto, iam propter hanc intentionem boni poterit voluntas versari in electionibus obiectorum singularium, licet haec omnia fuerint semper bona non propter se amabilia. 3. Fieri potest ut animus apprehendat aliquod bonum singulare *quasi* esset finis *simpliciter* ultimus, et ex vi talis intentionis procedat in electionibus aliorum bonorum singularium; unde nec progressus in electionibus fieret in infinitum, nec mens humana fixo termino suarum operationum destitueretur, quin tamen *a parte rei* adesset bonum aliquod seu finis *simpliciter* ultimus.

R. ad 1. Non quaeritur utrum ab omni bono possit aliquod aliud dimanare, et sic ad illud primum velut ad finem ulterius semper et in indefinitum referri, sed utrum possit et revera debeat esse aliquod bonum quod ipsum velut medium ad aliud non referatur, saltem relative ad caetera bona circa quae humanae voluntatis electio versatur, et relative ad terminum fixum et obiective realem appetitus nostri rationalis; unde etiam quamvis apprehensio mentis circa fines quosdam *per accidens* intentos et circa desideria possit in indefinitum variari, inde tamen non sequitur quod etiam in subordinatione finium qui *per se* non habent rationem boni et finis nisi *relative* ultimi, non debeat esse aliquod bonum et finis *simpliciter* ultimus, sicut probavimus: rationes itaque istae non sunt ad rem.

Ad 2. Apprehensio in abstracto cuiusdam boni universalis potest quidem esse sufficiens motivum ut diligantur bona particularia velut quid sub illo generali appetitus obiecto contentum, minime vero potest esse terminus *ad quem* seu intuitu cuius voluntas progrediatur in electionibus circa bona particularia quae eam circumstant, quaeque sunt *obiective realia* et tamen non *propter se* amanda; etenim nequeunt habere determinatam utilitatem et proportionem nisi conferantur cum bono aliquo determinato et quidem *obiective reali* quod per illa *simpliciter* consequendum sit.

Ad 3. Quod asseritur fieri utique potest, at *per accidens* dumtaxat non vero secundum ordinem ab ipsa rei natura requisitum, iuxta quem nostra thesis eiusque probationes procedunt; unde consequens est vim quoque no-

(1) Lib. 12. *de Trinit.* cap. 13. Porro reprehendit ibidem quorumdam histrionum impudentiam, qui indoctae plebis cogitata atque sensa se divinaturos simulantes atque repromittentes, fidem datam solvere autumabant dicendo, e. g. omnes divites esse vultis: omnes homines laudari desiderant: etc.

strarum probationum per hoc minime elevari nisi pro casu illo accidentali erroneae apprehensionis; cum aliunde absonum sit supponere, quod exigentiis naturalibus entis *ratione* praediti, qualis est homo, nequeat et non debeat aliter satisfieri nisi per hypothesim cuiusdam *erroris*, quem esse praesertim constantem et universalem eidem rationi directe adversatur. Praeterea talis erronea apprehensio, utpote subiective dumtaxat *veram* realitatem habens, apparentemque dumtaxat appetitui acquiescentiam praestans, relinqueret semper gravissimum inconveniens frustraneae tendentiae naturalis in felicitatem.

8. Tandem sicut ultimus hominis finis ita et beatitudo sumitur, vel pro ipsa re extrinseca qua homo est beandus, et vocatur *beatitudo obiectiva*, vel pro assecutione et possessione illius rei vel obiecti, et dicitur *beatitudo formalis*; utraque tamen suo modo concurrit in unum, sine quo haberi nequit hominis beati status, quem Boëtius apte definivit, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; quatenus nempe est assecutio ultimi ac supremi boni, quod ab homine *viribus naturae* desiderari potest, quodque in se cetera bona virtute praecontinens, *naturalem* eius felicitatis capacitatem replet. Status hic praeterea postulat etiam dotes sequentes; 1. exclusionem omnis mali; quod potissime felicitati adversatur: 2. firmitatem et immutabilitatem in bono; a summa namque felicitate cum summum non habeat aequale, transitus fieri nequit nisi in statum ac conditionem deteriorem: 3. indeficientiam seu perennitatem; etenim periculum amissionis illius status, iam per se solum constitueret maximam infelicitatem. Vide dicta alibi (1). De utraque istiusmodi beatitudine scorsim sermonem habebimus.

ART. II. DE NATURALI HUMANAE BEATITUDINIS OBIECTO

9. Quae fuerint et quam dissentientes hac in re Philosophorum sententiae videri potest apud Lactantium (2) et Augustinum (3). Tres tamen sunt celebriores; Epicurei in voluptatibus corporeis humanae beatitudinis obiectum constituerunt; his assentiuntur etiam recentiores Islaamitae, eamque beatitudinem ad futuram vitam extendunt. Stoici cum Zenone et Socrate, in eo quod est *vivere convenienter naturae ac rationi*. Aristoteles cum suis in perfectissima operatione intellectus, non exclusis functionibus virtutum moralium, caeterisque bonis fortunae ac corporis. Hi omnes bonum dumtaxat creatum saltem immediate prae oculis habuerunt, nec de animi natura vel futura vita ac Deo ut par est iudicarunt. Propius ad veritatem accessit Plato beatitudinem constituens in contemplatione cuiusdam *universalis ideae* boni; quae pariter si obiecto physico reali destituta supponeretur, foret tantum *ideale* ac *illusorium* beatitudinis obiectum (4). Quibusdam auctoribus placet errores huiusmodi pluribus distinctis propositionibus refel-

(1) *Psychologiae* cap. 1. art. 4.
(2) *Divinarum Institut.* lib. 3.
(3) *De Civit. Dei* lib. 19.
(4) Aristoteles *Ethicor.* lib. 1. cap. 6. sententiam Platonis sui magistri pluribus insectatur, contendens nullum dari bonum universale, omne bonum esse determinatum. At Plato videtur considerasse non bonum universale in *abstracto*, quod utique nihil est, sive quatenus est tale non existit, sed bonum universale *obiective* quatenus refertur ad summum bonum sive Deum. Hunc sensum Platoni attribuunt Dionisius, Iustinus, Clemens Alexandrinus, Augustinus, aliique, eumque sic vindicant. Id etiam forte colliges facillime ex dialogo 6. *de Republica.*

lere, nos brevitati consulentes unicam statuimus propositionem, quae tamen pro libito poterit distingui in plures.

PROPOSITIO

Nullum bonum creatum, sed solus Deus est obiectum sufficiens (1) humanae beatitudinis.

10. Prob. I. pars. Ex conditionibus (n. 8.) expositis, obiectum beatitudinis debet tantum propter se appeti, appetitum perfecte explere, omne malum excludere, et stabile ac indeficiens esse; haec autem, ut experientia et ratio ostendit, in nullo bono creato inveniuntur. Cum enim naturalis tendentia voluntatis nostrae sit in bonum universale sicut intellectus in verum, et cum bona creata seorsim vel collective sumpta sint semper quid particulare ac limitatum, et eorum alterum possit et quandoque debeat esse sine altero e. g. intellectuale bonum rationis sine sensibili corporea voluptate vel vicissim, nec quidquam in se habeant, unde ad aliquid aliud non referantur vel stabilitatem ac indeficientiam involvant; possunt quidem appetitum nostrae felicitatis allicere et acuere, minime tamen explere et quietum reddere; nam solus etiam metus amissionis eorum, et conflictus quo unius usus impedit plerumque usum alterius ut e. g. dum bonis unius sensus perfrui cupimus ab aliorum sensuum bonis saltem cum voluptate fruendis necessario nos retrahimus, etc. sunt malum naturaliter ipsis coniunctum, et ab obiecto beatitudinis omnino excludendum.

Praeterea bona creata vel sunt bona *fortunae*, ut divitiae, honor, gloria, potestas, robur, sanitas, pulchritudo corporis, vel bona *animi*, ut voluptas, morales virtutes, scientiae; iam vero nihil eorum potest in se habere rationem ultimi finis et beatitudinis humanae: 1. divitiae *artificiales* ut sunt pecuniae, praedia etc. non appetuntur nisi ratione divitiarum *naturalium*, seu rerum necessariarum ad conservationem et commodum vitae praesentis; suntque omnes simul quid inferius bono intellectuali ac rationali, communes aeque bonis ac malis, maximeque instabiles. 2. Idem dicatur de honore, gloria et potestate; honor namque quaeritur quatenus est *alterius testimonium cuiusdam nostrae excellentiae*, unde a sapientioribus magis appetimus honorari; non perficit itaque honoratum, pendet ab opinione humana saepius fallaci et semper instabili, sicut et gloria seu fama, quae cum sit *clara cum laude notitia*, appetitur tantum ratione honoris, quem ex tali notitia expectamus; ergo sicut et honor nequit habere rationem ultimi finis. Potestas autem humana, ut ait Boetius (2) *sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit:* est praeterea communis bonis ac malis, etiam invito auferri, et acquisita in perniciem trahere

(1) Consulto utimur hac voce *sufficiens* ut praescindamus a distinctione beatitudinis *essentialis* et *accidentalis* et a quaestione utrum bona creata saltem quaedam ad obiectum *secundarium* beatitudinis pertineant, eamque accidentaliter augeant; tales namque quaestiones aut sunt inanes, aut parvi admodum ponderis; *inanes* evadunt si fiant in suppositione quasi Deus non praecontineat in se quidquid perfectionis ac bonitatis a rebus creatis haberi potest; *parvi* autem *ponderis*, si talis suppositio excludatur, quia tunc evidens est quod huius modi bona creata extrinsece dumtaxat et prorsus accidentaliter ad beatitudinis obiectum pertinerent, si tamen debere pertinere aliqua ratione suadeatur.

(2) *De Consol.* lib. 3.

potest; quae omnia beatitudinis obiecto competere nequeunt. **3.** Robur, sanitas, et pulchritudo corporis est homini communis cum belluis, quemadmodum et sensitiva voluptas, quae ex bono delectabili secundum sensum percipitur, quaeque insuper indita est animali naturae propter operationem, et eiusdem conservationem: beatitudo autem quae sit ultimus finis, bonum hominis quatenus rationalis constituere debet, cui bono quanto magis quis inhaeret, tanto magis deberet perfici, cum e contrario quanto magis sensitivae voluptati quis indulget, tanto magis ad conditionem brutorum deprimitur, ineptusque ad intellectuales operationes efficitur. Videant itaque epicurei eorumque gregales quam nefandam homineque indignam beatitudinem praestolentur.

At neque morales virtutes et scientiae, quaeque utriusque functiones vel assecutionem subsequitur intellectualis voluptas, sunt obiectum sufficiens humanae beatitudinis; tale namque forent, ut arguit Lessius (1), vel quatenus sunt in *habitu*, vel in *actu*; non primum, quia habitus cum consistant in *facilitate actuum ponendorum*, non sunt propter se expetendi, sed propter actus, ab his ulterius perficiuntur, et sine his sive subsequenti eorum exercitio plerumque sunt et esse possunt. Non alterum, quia vel in omnibus actibus virtutum aut scientiarum consisteret, vel in singulis; non in omnibus simul, nam omnes actus virtutum et scientiarum, tum propter oppositionem tum successionem, a nemine vel simultanee vel aequivalenter possunt (2); non in singulis; etenim et in se sunt aliquod bonum finitum, ac proinde forent dumtaxat pars beatitudinis, et eorum collectio nequit esse quid infinitum. Nonne etiam omnis humana scientia ignorantiae, et virtus imperfectioni sociatur?

Insuper omnes homines sensu quodam naturae rationalis summum sibi bonum censent esse praemium virtutis, virtutisque functiones dirigunt in obsequium Dei omnis iustitiae ac rectitudinis praeceptoris et custodis. Non sunt igitur morales virtutes obiectum beatitudinis, sed medium eiusdem assequendae, ab ipso obiecto distinctum, sicut opus mercenarii a mercede, et prava operatio a supplicio seu poena distinguuntur. Praeterea, summum bonum sub ratione ultimi finis, debet mentes hominum posse sufficienter excitare ad bene vivendum; at pulchritudo virtutis et scientiarum, voluptatisque intellectualis utriusque functiones concomitantis, est quid valde abditum, et a paucis admodum altius dumtaxat ac sublimius rerum naturas scrutantibus percipitur.

11. Nullius autem sunt ponderis rationes aut potius assertiones adversariorum dicentium; omnes naturaliter appetere voluptatem et quidem ratione sui ac per se, illaque praesertim quae percipitur omni dolore excluso, veluti summo bono gaudere, ita ut quemadmodum summum malum vitam doloribus refertam ducere, ita summum bonum perpetuis frui animi et corporis voluptatibus, arbitrantur. Quin imo ipsam sapientiam et virtutes a nemine expeti, nec vitia respui, nisi tamquam media ad animi tranquillitatem procreandam et avertendum dolorem.

(1) *De Summo Bono* lib. 1, cap. 7.

(2) Actus aliquis e. g. cognitionis qui intensione suae perfectionis aequivaleret cunctis scientiis, deberet simultanee exhibere *ens* sub omni illa multiplici relatione sub qua in diversis scientiis consideratur, vel potest considerari; quod, ut per se patet, humanae mentis limites, quae ut plurimum dividendo et componendo cognoscit, evidenter superat.

Respondemus etenim haec omnia nihil aliud innuere, quam naturale desiderium felicitatis (quae certe in aliquo animi bono cum exclusione omnis mali consistit) ita nobis insitum esse, ut modus ipse generalis huius tendentiae sit quoque naturalis, unde quidquid appetimus voluptatis cuiusdam, vel potius delectationis et tranquillitatis animi causa appetimus; sed quia, ut dictum fuit, nullum bonum creatum par est huic desiderio explendo, et voluptates seu delectationes ipsae tam intellectuales, quam sensitivae sunt propter operationem ac convenientem naturae bonorum prosecutionem (fac enim animum nullam experiri ex his obiectis voluptatem et nullatenus movebitur ad eorum prosecutionem), eiusque effectus, patet huiusmodi voluptatem non esse illud bonum quod rationaliter debemus exquirere, neque eam a nobis ratione sui appeti; praesertim quod maiorem sui sensum excitat dum quis e. g. honorem, divitias, etc. sibi comparat, quam dum his potitus ea possidet; nova namque statim accenditur cupiditate, animi tranquillitatem amittit, novumque bonum inquirit, ut nova iterum voluptate potiatur.

12. Prob. II. pars. Solum Deum seu increatum bonum esse sufficiens humanae beatitudinis obiectum, potest in primis ostendi per exclusionem; ex eo scilicet, quod inter bonum creatum et increatum non detur medium, et duo fines simpliciter ultimi nequeant simultanee intendi; quodque solus Deus, utpote plenitudo et fons omnis entitatis, realitatis, ac perfectionis sit illud verum ac bonum perfectissimum, rationali nostro appetitui tendenti in omnis veri ac boni assecutionem, proportionatum. Deinde sicut (n. 7.) ex naturali felicitatis appetitu intulimus debere aliquam beatitudinem et quidem *obiective* sive *a parte rei* realem necessario dari, ita quia appetitus iste tendit in bonum perfectum, quod praeter Deum non datur, legitime infertur Deum tantum esse huiusmodi obiectum: secus conditio humana deterior foret conditione brutorum, quorum appetitus proprio obiecto non caret. Praeterea, ex principio in metaphysica probari solito (1) omnia scilicet entia tendere in Deum tamquam in ultimum finem, quem assequuntur, ut ostendit s. Thomas (2), per assimilationem bonitati divinae, sunt namque bona participata, et solus Deus est ipsa sua bonitas, necesse est quod, ait idem Doctor (3), *intellectuales creaturae aliquo speciali modo ad ipsum pertingant: scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum* (per hoc enim maxime assimilantur Deo): *unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.* Atque huc pertinet quoque eiusdem argumentum 3. et 5. (4).

Neque hinc inferas caeteras res creatas esse beatitudinis capaces, quia ultimum finem seu Deum assequuntur: quamvis enim Deus sit finis ultimus omnium, non tamen eodem modo. Homo enim ad Dei imaginem conditus potest per suas actiones proxime attingere Deum, cognoscendo scilicet et amando, et ideo potest proprie assequi illum et esse beatus; hinc est quod ho-

(1) Vide, si lubet, *Cosmologiae* artic. ultim.

(2) *Contra Gent.* lib. 3.

(3) Ibidem cap. 25.

(4) Ut horum argumentorum vis intelligatur, advertenda sunt tria velut principia seu notiones quas ibidem supponit s. Doctor: 1. cognitionem per id perfici, quod cognoscibile constituatur in intellectu per sui similitudinem. 2. perfectius esse actu cognoscere quam solum in habitu vel potentia. 3. diversa entium genera diversimode participare divinam bonitatem, eidemque assimilari potissime per activitatem illorum.

mo dicitur immediate creatus propter Deum, non tantum ut manifestet eius attributa, sed etiam ut sub ratione simpliciter optimi et ultimi boni eum assequatur. Confer quae diximus in Metaphysica (*Cosmologiae* art. ult. n. 29.).

Praeteriri tandem non possunt duo alia eiusdem s. Doctoris argumenta, octavum nempe et nonum (1): *Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur... Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem: prima autem omnium causa Deus est; est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.*

Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat, intellectus autem humanus cognoscit ens universale: desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius (2), *quae solum Deus est... Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat: non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae naturale desiderium quietet sicut ultimus finis; est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.*

13. Deum non esse humanae beatitudinis obiectum arguunt in primis, ex eo quod sit ens infinitum, et animi facultates finitae; proinde nullam ad ipsum proportionem habentes, secus specificarentur ab obiecto, et mutarent naturam. *Confirmatur* 1. quia Deus est sibi obiectum suae beatitudinis; non foret itaque discrimen infinitum inter obiectum beatitudinis substantiae increatae et creatae. 2. quia quicumque beatitudinem appetunt, deberent appetere bonum infinitum, quod falsum est in his qui beatitudinem in improprio obiecto reponunt. 3. quia cum supernaturalis quoque beatitudinis obiectum, ut fides docet, sit Deus, nullum haberetur discrimen inter utramque beatitudinem.

Respondetur *distinguendo*. Inter facultates animi et infinitum obiectum nulla quidem habetur proportio *naturae* non autem *habitudinis*, quae sita est, ut in fundamento monuimus, in eo quod homo ad Dei imaginem conditus habeat facultates tendentes in omne verum ac bonum, quale ens (revera cognoscibile) est tantum Deus, cui proinde cognoscendo et amando, licet in se ac *subiective* dicantur finitae, pares sunt. Haec sane *habitudinis* proportio postulat *aliquam* proportionem *entitatis*, quatenus scilicet non debet esse fundata in nihilo, vel in ente irrationali; at non *omnimodam* nisi in casu quo facultates deberent attingere obiectum *adaequate*, vel modo eiusdem naturae respondenti. Adest itaque inter infinitum obiectum et finitas animae facultates sufficiens ex utraque parte proportio, ut scilicet *modo finito* valeat attingi infinitum obiectum, quod propter plenitudinem suae realitatis quamvis simplicissimae, etiam *ex parte* est cognoscibile (3). Un-

(1) Eiusdem cap. 25. lib. 3. *contra Gent.*

(2) Adverte, s. Thomam non intelligere hic causam *efficientem*, *esse* enim *universale* ea non eget, sed *formalem* vel quasi *exemplarem*. Vide de hoc, si vacat, *Metaphysicam*, et praesertim *Ontolog.* art. 2. nn. 15, 16. 17. etc. et *Psycholog.* cap. 3. artic. 2. n. 59.

(3) Haec animadversio praecludit locum difficultati quae desumeretur ex eo quasi infinitum utpote quid simplicissimum non posset cognosci ex parte sed necessario aut totum aut nihil. Insuper hac ratione *simplicitas* tamquam quid mere *negativum* perciperetur, quod est falsum, ut constat ex *Metaphysica*; quandoquidem maxima entis *simplicitas* est consequens summae realitatis. Porro summa realitas ex sui natura aequivalet suo modo cuilibet realitati,

de ut evidens est, nec facultates animi debent mutare naturam fierique infinitae, eo quod versantur circa obiectum infinitum; praesertim quod diversitas obiecti dumtaxat extrinsece specificam facultatum differentiam constituit.

Hinc in primis colliges parvi esse ponderis paritatem, quae desumeretur ab improportione inter obiecta mere intelligibilia et sensitivam facultatem; quasi nempe sicut haec habet omnimodam improportionem ad obiecta mere intelligibilia et spiritualia attingenda, ita et mens nostra finita eamdem aut etiam maiorem improportionem haberet relate ad Deum obiectum infinitum. Et sane paritas nullatenus subsistit; facultas namque sentiendi ex sui natura coarctatur ad unum determinatum et materiale obiectum, e. g. visus ad colores, intellectus vero et voluntas humana tendunt in omne verum ac bonum, sub quo conceptu continetur utique etiam Deus tamquam obiectum cognoscibile et amabile, seu potius tamquam obiectum sine quo huiusmodi conceptus nullum haberent fundamentum obiectivae realitatis.

Deinde patet responsio ad 1. *confirmationem*: etenim in Deo ipsa sua bonitas, est sibi ipsi infinitum beatitudinis obiectum *essentialiter, adaequate et comprehensive*, quatenus hoc modo, ut in metaphysica (1) probari solet, se ipsum cognoscit et amat, animus vero noster nisi per *participationem, naturaliter et inadaequate* potest attingere Deum; ergo adest infinitum discrimen *inter beatitudinem substantiae creatae et increatae ratione obiecti formaliter considerati.*

Ad 2. *confirmationem* dicimus etiam eos qui in falso sive improprio obiecto beatitudinem reponunt, *implicite* appetere bonum infinitum, quotiescumque aliquod bonum sub ratione finis *simpliciter* ultimi prosequuntur. Vide praeterea dicta superius (2).

Ad 3. *confirmationem conc. antec. nego conseq.* Hoc ipso quod homo sit naturaliter aptus et ordinatus ad cognoscendum et amandum Deum, Deus est etiam naturale humanae beatitudinis obiectum. Sed quia potest esse et revera est ordinatus homo, ut fides docet, ad supernaturalem Dei assecutionem quae consistit in *intuitiva* Dei visione, qui status excedit conditionem et vires humanae naturae *in se* consideratae, nequit profecto homo attingere hunc statum nisi per modum et adiumenta supernaturalia; ergo utriusque beatitudinis discrimen desumitur ex parte modi et adiumentorum.

Urgent. Deus tantum naturaliter cognitus non expleret beatitudinis appetitum; qui enim ita dumtaxat cognosceret, appeteret ulterius cognoscere et amare eum modo perfectiori ac supernaturali; ergo etc.

Resp. *Nego antec.* et *prob.* Humanae beatitudinis obiectum explere debet rationalem hominis appetitum relate ad bona conditioni ac naturae appetentis proportionata et modo proportionato, cum haec tantum efficaciter ac rationabiliter queant desiderari. Iam vero in homine ad supernaturalem statum minime elevato desiderium supernaturaliter cognoscendi ac amandi Deum foret irrationabile, et a perfectae felicitatis statu alienum; ergo qui esset naturali-

unde potest quin et debet ab intellectu finito non aliter apprehendi nisi per conceptus *inadaequatos*, seu *non totaliter*; quamvis in se sit *tota* simul, divisionemque *realem* et *formalem* proprietatum excludat.

(1) *Theologiae natural.* cap. 2. artic. 4. prop. 1. n. 56. et prop. 2. n. 61. in *nota* 2.

(2) N. 6. in responsione ad 1. et 2. difficultatem.

ter tantum beatus, tale desiderium non haberet, similiter ac supernaturaliter beati non desiderant comprehendere Deum. Praeterea, qui Deo frueretur *naturali* dumtaxat modo, vel cognosceret, vel non, perfectioris fruitionis modum; si primum, cognosceret simul eam sibi *naturaliter* indebitam esse, ideoque non appetendam; si alterum, eam non appeteret, quia *ignoti nulla cupido*. Porro in possessione boni actu infiniti statuendus est quidam determinatus modus conditioni possidentis proportionatus, cum sive naturaliter sive supernaturaliter tale obiectum possideatur, propter infinitatem suae realitatis, alia semper et alia perfectior eiusdem possessio ac fruitio, respectu finitae intelligentiae possidentis, concipi queat.

14. Arguunt II. Deus utpote ens spirituale nequit beare sensitivam hominis facultatem; utpote Creator ac Dominus nequit a creatura possideri; ergo nequit esse humanae beatitudinis obiectum.

Resp. Ad 1. *Dist.* Nequit beare etc. et sensitiva facultas nullam *per se* habet exigentiam talis beatitudinis *conc.* secus, *nego.* Sufficit ut beatitudinis obiectum valeat hominem reddere beatum secundum facultates eas per quas homo maxime assimilatur, et accedit ad summum bonum, quales profecto sunt facultates superiores; sensitiva autem facultas ad usum animalis vitae concessa, dirigit dumtaxat hominem ad bona corporea intellectualibus bonis inferiora, ipsique cum belluis communia; haec itaque facultas velut munere suo functa est, quando iam vitae animalis bonis usi sumus; nec proinde *per se* exigit, aut spectata eius natura potest fieri ut per eam homo suam beatitudinem assequatur. Hinc autem facile responderes urgenti: totus homo appetit esse beatus; ergo etiam quoad sensitivam facultatem: scilicet, *Disting. antec.* totus homo etc. sed dumtaxat iuxta illas facultates quibus Deum attingere potest, *conc.* aliter, *neg.* Appetitio quidem procedit a toto *supposito* vel *composito* humano, at exigentia beatitudinis, spectato tantum naturali ordine, non respicit utramque partem componentem.

Ad 2. libenter concedimus Creatorem a creatura non posse possideri possessione, ut aiunt, *iuridica et civili,* quae tribuit ius de re possessa, pro libito disponendi; similiter *possessione physica*, quae in quadam *materiali* per sensuum applicationem occupatione sive apprehensione sita foret: minime vero de possessione quidem *physica* et *reali* sed *intentionali* quae per intellectus apprehensionem et voluntatis prosecutionem fieri potest; per hos namque actus vitales animus vere, realiter, ac positive coniungitur Deo, eumque modo spirituali velut suum efficit, quod neutra ex parte repugnat; homo enim, ut loquitur s. Aug. (1) fruetur Deo, *non sicut corpore, vel seipso animus aut sicut amico amicus, sed sicut luce oculus* (2). Cum autem huiusmodi actus versentur circa bonum *obiective reale*, non minus ac operationes materiales, sunt positivi, physici ac reales, et non merae tantum animi abstractiones, vel chimaerae. Et licet in praesenti humanae naturae conditione actus isti non exerantur sine aliqua molestia ac labore, tamen ex

(1) *De civitat. Dei* libr. 8. cap. 8.

(2) Paritas haec est sive similitudo non autem identitas, deficit itaque a veritate, attamen imbecillitati humanae mentis, ut a sensibilibus ad intelligibilia gradum faciat, plurimum commodum adfert; oculus namque fere absque ulla sensibili ac molesta sui immutatione et affectione a luce afficitur, ea fruitur quin ullatenus consumere videatur. Similiter lux singulis pro cuiusque oculi capacitate se totam videtur communicare, quin tameh decrescat, etc. idque *ad sensum* verum est in utroque systemate circa naturam lucis.

sui natura ad purissimam voluptatem ciendam sunt idonei, proindeque sublata praesentis vitae conditione ad beatitudinem seu possessionem summi boni sufficientes.

Urgent: Quaestionem de summo bono esse *idealem*, cum nec in caeteris rerum generibus detur aliquid summum; secus subdit Voltaire (1), eodem prorsus modo quaeri posset utrum detur summum caeruleum. Deinde inquiunt, illud est unicuique summum bonum, quod maxime placet.

Resp. ad 1. *Neg. anteced.* et *probationem*. Falsitas assertionis patet ex eo quod hic supponamus certissimam cognitionem existentiae Dei, qui absque dubio est unicum, verum, ac summum bonum. In caeteris rerum generibus, cum singulae sint finitae in realitate, nulla earum est *absolute* summa; *relative* autem summa in singulis generibus debet adesse; nisi velis negare differentiam secundum magis et minus; hinc illud erit e. g. *relative* summum caeruleum quod caeteris eiusdem generis in intensione huiusmodi coloris praestabit; licet forte et ipsum ab aliquo alio obiecto adhuc intensioris coloris (si tamen existeret, et si nimia intensitas naturam coloris non mutaret) superari posset. Porro sicut consideratis rebus quibusvis sub ratione solius *entitatis* seu *esse*, necessario infertur dari absolute primam causam vel *summum ens*, ita spectatis iisdem rebus sub ratione *bonitatis*, legitime inferimus *bonum absolute summum*.

Ad 2. *Dist.* Illud est etc. quod maxime placet, secundum appetitum *naturalem*, *conc. elicitum*, *subdist*: si rectum rationis dictamen praecedat, *conc.* secus *nego*. Illud esse summum bonum quod cuique maxime placet secundum appetitum *naturalem*, quo ferimur in bonum in *communi* seu *universale* sub ratione perfectae nostrae felicitatis, verum est; quia in hac prosecutione liberi non sumus, et natura *per se* circa proprium non fallitur obiectum. Non est tamen idem dicendum si sermo sit de appetitu *elicito* iuxta quem liberi sumus, possumusque, licet per summum nefas ac specie tenus et tantum in praesenti vita, apprehendere aliquod bonum finitum tamquam nobis maxime placens in eoque nostram reponere *felicitatem*. Patet itaque aequivocatio assertionis.

ART. III. DE FORMALI BEATITUDINE HUMANA

15. Possessio seu assecutio obiecti beatitudinis constituit beatitudinem *formalem*, id est, illud per quod beatus est revera actu beatus. Patet namque nullam rem a nobis distinctam posse nos beatos reddere, nisi nobis quodammodo applicetur et intime uniatur. Unio haec cum Deo debet necessario differre ab unione dependentiae et intimae penetrationis, quae proficiscuntur a divina in rebus omnibus praesentia per operationem et substantiam; secus, cum Deus hisce modis sit necessario omnibus rebus creatis intime praesens et quodammodo coniunctus, status beatitudinis etiam rebus inanimis convenire, et cum maxima etiam infelicitate sociari posset. Cum autem animus sit subiectum intrinsece activum et rationale, eius unio cum beatitudinis obiecto, spectato *praesertim solo ordine mere naturali* (2), non aliter

(1) *Dictionair.* artic. *Bien souverain.*

(2) Dicimus, spectato *praesertim ordine mere naturali*, quamvis enim etiam supernaturalis beatitudo debeat applicari animo tamquam intrinsece activo et viventi, nihilominus quia haec superat vires et activitatem naturalem eiusdem animi, eius actus in hac applicatione, ut docent theologi, debent per aliquod supernaturale medium *sublimari* sive elevari.

fieri debet nisi per eiusdem actus vitales simulque rationales, finitos sane atque conditioni eius naturae respondentes, proindeque subiective ac in se constituentes bonum aliquod creatum sive finitum. Unde patet *formalem* beatitudinem esse *bonum creatum et finitum* quamvis semper obiectum seu *obiectiva* beatitudo remaneat *bonum increatum* ac *infinitum*.

Haud me latet in praesenti conditione humanae naturae ad supernaturalem ordinem elevatae, neminem ad beatitudinem *mere naturalem* esse perventurum, cum fide divina certum sit Beatos in patria coelesti visuros esse immediate, et qualis *in se* est, divinam essentiam, iuxta illud Apostoli Ioannis (1), *videbimus eum* (Deum) *sicuti est*, et illud alind Pauli (2), *videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum;* ideoque superius de conceptu formalis beatitudinis naturalis, *conditionate* tantum sumus locuti. Porro circa eam duo possunt inquiri, scilicet, in quibusnam rationalitatis nostrae actibus essentialiter consistat, et utrum post hanc tantum vitam obtineri queat: caeterae quaestiones a Doctoribus agitatae fiunt in suppositione ordinis dumtaxat supernaturalis, ideoque limites nostrae provinciae excedunt (3). Factae animadversiones sufficienter determinant sensum propositionis.

PROPOSITIO I.

In perfecta cognitione et fruitione summi boni, modo proportionato naturali conditioni humanae naturae, sita est formalis beatitudo.

16. Anteqnam hanc nostram propositionem evincamns, animadvertendum est, tres haberi hac in re sententias; prima in sola intellectus *cognitione*, altera in voluntatis *amore*, tertia in *gaudio*, huius beatitudinis *essentiam* constituit; nos statum beatitudinis complete, et non solam obiecti adeptionem spectantes, cum Suarezio (4) et Lessio (5) aliisque, asserimus, omnes istos actus, licet non eadem ratione, ad essentiam beatitudinis pertinere; intellectus scilicet cognitionem *principaliter*, quatenus per eam obiectum beatitudinis sistitur animo intime praesens, sine qua praesentia duo alia haberi absolute non possunt; voluntatis amorem et gaudium *secundarie*, quatenus sine his, quae per se *fruitionem* boni acquisiti constituunt, completa beatitudo concipi nequeat.

Ac primo quidem quod in actibus seu operationibus rationalitatis nostrae generatim haec beatitudo sit reponenda patet; quia tales actus sunt maxime immateriales, et omnibus aliis perfectiores, ipsamque rationalitatis vitalitatem constituentes sunt proprii hominis quatenus rationalis; intentionali summi boni possessioni proportionales; per eos homo maxime assimilatur Deo, eumque velut suum efficit; quae omnia ad beatitudinis, humanae conditioni proportionatae, naturam vel complementum pertinent, suntque simpliciter necessaria.

(1) Epist. 1. cap. 3. v. 2.

(2) 1. *Corinthior.* cap. 13. v. 12.

(3) Quales sunt, quomodo e. g. divina substantia et essentia se immediate videndam animabus praebeat; quid, sive quasnam alias res, videndo esse divinum, animus videbit sive cognoscet; an omnes aequaliter sint Deum visuri; etc.

(4) Opera omnia tom. 4. disput. 15.

(5) *De summo Bono* libr. 2. cap. 5. et 6.

Quod vero in intellectus operatione *principaliter* sit constituenda formalis beatitudo, eruitur tum ex ratione superius allata, scilicet quod ad intellectum pertineat exhibere animo praesens beatitudinis obiectum, cum etiam quia intellectus eiusque aliqua operatio dirigit voluntatis actus, estque radix ipsius libertatis, ut in metaphysica probatur (1). Ad intellectum pertinet obiectivam summi boni veritatem, quod maxime beatitudinis perfectionem interest, determinare: eius actus, quo summum bonum intime animo constituitur praesens, implicite sive virtualiter in se praecontinet amorem et gaudium seu fruitionem completam, quae est quid consequens illum. Unde si physica dumtaxat horum actuum perfectio spectetur (2), actus intellectus videtur praestantior et plus momenti ad beatitudinem conferens.

17. Non esse autem a beatitudinis essentia *saltem secundarie* excludendum *amorem* complacentiae de actuali summi boni praesentia, et *gaudium* vel oblectamentum directum concomitans illum (amor enim tantum boni absentis et desiderium, utpote cum anxietate coniuncta, ad beatitudinem quae sit ultimus finis, certe non pertinent) fit manifestum 1. quia et voluntas est facultas mentis superior, eiusque actus sunt vitales: et ipsius est proprium prosequi bonum sub *ratione boni*, non autem intellectus, quae prosecutio boni actu praesentis est ipse amor complacentiae et fruitivus voluntatem cum suo ultimo fine coniungens: frui namque, ut loquitur s. Augustinus, est *amore alicui rei inhaerere propter seipsam*. Sine hac igitur voluntatis cum summo bono unione sive *amore*, homo etiam *ut rationalis* foret tantum velut dimidiate beatus.

2. Quia homo et est ens *physicum* et *morale*, ergo non erit perfecte beatus, nisi iuxta utramque rationem sit tandem perfectus; iam vero sicut in *esse physico* per veritatis contemplationem et cognitionem, ita in *esse morali* per amorem summi boni perficitur; aeque enim ad utrumque naturaliter impellitur.

3. Quia formalis beatitudo essentialiter debet consistere in perfectissima assimilatione, et vitali unione cum ultimo fine sive beatitudinis obiecto; atqui perfectior est unio et assimilatio per cognitionem et amorem, quam per solam cognitionem: ergo sine amore veri cogniti deesset aliquid de essentia beatitudinis.

4. Sola *naturalis* cognitio Dei etiam perfectissima, potest consistere cum *negatione* beatitudinis, ut in peccatoribus et daemone, vel etiam cum *positivo* cruciatu et infelicitate ; quo enim perfectior fuerit talis cognitio eo magis per se deberet influere in affectum, amoremque et gaudium ciere; si haec itaque quavis de causa, aut violenter ac proinde cum molestia, impedirentur, superesset tunc perfecta naturalis cognitio sine ulla beatitudine aut etiam cum statu infelicitatis. Quod si dicas talem cognitionem non ciere dictos affectus; erit igitur dumtaxat arida contemplatio obiecti tam-

(1) *Psychologiae* cap. 3. artic. 6. n. 91.

(2) Quia in homine voluntas tantum, utpote libertate praedita, est per se ac immediate facultas *moralis*, praestantia actuum intellectus *in se* considerata nequit respicere nisi *physicam* animi perfectionem. Atque hinc gravissimi doctores, ut Lessius, Suaresius, etc. desumunt optimam et dignitati s. Thomae apprime congruam rationem respondendi obiicienti auctoritatem s. doctoris, essentiam formalis beatitudinis in actibus solius intellectus constituentis, dicendo scilicet, s. Thomam optime quidem ratiocinatum esse, sed dumtaxat *physicam* animi beati perfectionem prae oculis habuisse.

quam rei alienae ad nos non pertinentis neque nos perficientis; unde nec possessio summi nostri boni.

5. Nemo saltem perfecte beatus esse potest qui illo quod possidet, quantumvis sit magnum, non fruitur, id est non amat neque oblectatur. Quis enim avarum e. g. etsi ditissimum beatum existimet si rebus quas possidet non gaudet, easque ordinata ratione non amat?

6. Omnes homines etiam qui circa beatitudinis obiectum errarunt, ab eius assecutione cumulum quemdam gaudii et oblectationis non excluserunt. Beatitudinis itaque formalis statu *complete*, et cum *perfecta* appetitus *repletione* sive satisfactione, nec non *morali* etiam hominis *perfectione*, considerato; actus voluntatis amor scilicet et gandium intellectuale directum seu fruitio, ad illius essentiam *saltem secundarie* pertinere, dicendi sunt. Accedit, quod huiusmodi doctrina videtur apprime congruere cum iis quae de supernaturali beatitudine humana novimus ex fide (1).

18. Qui in sola intellectus operatione beatitudinis essentiam constituunt, utuntur in primis rationibus quas superius exposuimus (2), quaeque ad *summum* principaliorem dumtaxat intellectui hac in re partem vindicant; eas itaque, si urgerentur, solves ex dictis in fundamento; nisi forte velles actibus etiam voluntatis in beatitudinis assecutione aeque principale ac intellectui munus tribuere. Id vero facile admodum poteris praestare; voluntas namque est pariter superior et vitalis hominis facultas; non tantum facultatibus inferioribus, sed etiam ipsi intellectui in quibusdam saltem actibus imperat; ipsa, et non intellectus, habet suorum actuum dominium seu libertatem; moralemque hominis perfectionem, quae physicae eiusdem perfectioni saltem aequatur, immediate respicit.

Dicitur quoque 1. Beatitudo formalis est adeptio et possessio summi boni; atqui utrumque fit per solius intellectus actum, ut patet ex eius operandi modo, qui consistit in eo quod intellectus induit cognoscendo similitudinem obiecti cognoscibilis, illudque hac ratione velut suum efficit sibique praesens exhibet. 2. Amor et gandium cognitionem praesertim perfectam summi boni concomitantes vel subsequentes, sunt potius passiones quaedam animi, quam actiones, minusque proinde perfectae quam cognitio et contemplatio; vel si spectentur ut actiones, quia exeruntur cum tendentia seu prosecutione quadam obiecti, excludunt perfectam quietem et tranquillitatem ad beatitudinem requisitam.

Resp. ad 1. *Dist. maior.* est adeptio et possessio etc. adaequata *conc.* inadaequata tantum *neg.* Similiter *dist. minor.* fit per solius intellectus actum etc. inadaequate *conc.* adaequate *neg.* Adeptio et possessio summi boni, ut formalem constituat beatitudinem, debet esse adaequata et completa, quae totam hominis rationalitatem, per quam Deo assimilatur, tam *in esse* physico quam morali perficiat repleatque, quod non obtinetur, ut patet ex fundamento, per solam cognitionem. Praeterea, cum haec adeptio et

(1) In sacris litteris haec supernaturalis beatitudo nedum exhibetur, sicut innuimus superius (n. 15.) sub conceptu visionis seu intuitivae cognitionis Dei, verum etiam gaudii, laetitiae, voluptatis, amoris, etc. e. g. Psal. 20. v. 7. *laetificabis eum in gaudio cum vultu tuo.* Psal. 35. v. 9. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis potabis eos.* Ioannis 16. v. 20. *tristitia vestra vertetur in gaudium.* v. 22. *et gaudebit cor vestrum: et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* v. 24. *ut gaudium vestrum sit plenum, etc.*

(2) N. 16. circa finem.

possessio non sit aliud quam vitalis et intentionalis unio animi cum Deo, et animus non minus per actus voluntatis quam intellectus eidem uniatur, patet distinctio minoris; quamvis si per adeptionem et possessionem intelligatur dumtaxat exhibitio summi boni ut *praesentis*, hoc utique fit per actum solius intellectus, ideoque concedendum foret; sed apprime est semper distinguendum inter adeptionem et possessionem summi boni *ut cogniti* et *ut amati*, quarum prima ad intellectum, altera ad voluntatem pertinet.

Ad 2. *Dist.* primam partem: Amor et gaudium etc. sunt potius passiones etc. quando oriuntur in animo instar appetitus naturalis vel caeco impetu naturae *conc.* secus, *neg.* secunda pars potest simpliciter negari. Amor et gaudium, si fierent, ut ita dicam, in nobis sine nobis, quod nonnunquam accidit, forent utique species quaedam passionum; at dum concomitantur claram intellectus praeconceptionem et rationis iudicium de obiectiva summi boni realitate, sunt perfectissimae, licet necessariae, voluntatis operationes: praesertim quod gaudium vel oblectamentum directum, de quo sermo, ab amore amicitiae et complacentiae quo animus summo bono inhaeret, realiter non differt. Neque per hoc tollitur quies et tranquillitas quae beatitudinis propria est, et quae tantum excludit tendentiam vel prosecutionem alicuius rei a beatitudinis obiecto distinctae vel nondum possessae, minime vero illam, quae constituit continuationem adhaesionis vel unionis cum summo bono acquisito; secus status beatitudinis non foret status vitalis et permanens.

PROPOSITIO II.

Beatitudo* PERFECTA *a nemine in praesenti vita obtinetur

19. Apposite innuimus in thesi loqui nos de beatitudine *perfecta*, ne videamur omnem verae felicitatis sive beatitudinis rationem in hac vita hominibus denegare. Sciendum itaque est non esse hic sermonem de quadam *imperfecta* beatitudinis specie, quae in *vita ex virtute et rationis praescripto peracta cum spe futurae et perfectae felicitatis assequendae*, consistit: hanc enim, quae tantum est homine rationali digna potestque dici omnibus hominibus a Deo (qui certe etiam ad aliqualem vitae praesentis felicitatem homines ordinasse censendus est) praestituta, etiam nunc temporis, qui ita suam instituеret vitam certissime assequeretur (1). Verum beatitudinem quae

(1) Vera haec praesentis vitae felicitas est semper in hominis potestate, quum aeque cum debili ac firma valetudine, cum egestate ac abundantia rerum, aliisque vicissitudinibus bonorum ac malorum naturae vel fortunae consistere valeat, sitque ab ipsis omnino independens. Si quis itaque vellet inquirere, plusne felicitatis aut infelicitatis homines in praesenti vita experiantur et utrum hanc praesentem felicitatem possint unquam assequi, iuxta memoratum vitae ex praescripto rationis instituendae modum quaesitum solvendum esset. Porro plerique auctores, ut Montesquieu, Genovesi aliique, parum accurate de hac felicitate disserentes, videntur gaudium tantum laetitiamque, aliave huius vitae bona extrinseca prae oculis habuisse, dum in determinanda huiusmodi felicitate ad numerum momentorum felicium vel infelicium recurrunt. Sic iuxta primum, eius valorem habebis determinatum, si veluti calculo algebrico a momentis felicitatis subtrahas momenta infelicitatis vitae humanae, quod, missis etiam aliis inconvenientibus, utrum possit unquam ad exitum perduci licet cuique in

sit ultimus finis hominis, alteri meliorique vitae reservari, pluribus et invictis rationibus ostendimus. Et quia in nullo bono creato, ut ex praecedentis articuli propositione patet, haec beatitudo est sita; contemplatio et amor Dei ut summi boni, quem in hac vita habemus vel habere possumus eam constituere deberet: at 1. haec contemplatio et amor tales non sunt, teste intima experientia, ut naturalem appetitum felicitatis perfecte expleant, nihilque melius saltem in altera vita acquirendum relinquant.

2. Contemplatio Dei sub respectu *purissimi esse* eiusque amor tali cognitioni sive contemplationi respondens, spectata praesentis vitae conditione, non solum maximae hominum partis naturali indoli est improportionatus, sed etiam tanta sensibilium perceptionum et affectuum multitudine obruitur, ut nonnisi ad brevissimum tempus eidem insistere valeamus. Praeterea molestia in animo illuc sublevando longe excedit voluptatem intellectualem exinde manantem; quantoque plura etiam sub hoc respectu de Deo intellectus cognoscit, tanto plura sibi cognoscenda superesse perspicit, maiorique in dies cognoscendi desiderio ac voluptate urgetur.

3. In eadem vitae praesentis conditione quaevis contemplatio et amor summi boni non excludit dolores et corporis morbos, internosque et externos animi cruciatus, mortemque et eius periculum non avertit; quae omnia cum perfectae beatitudinis statu pugnant. Cum vero praeterea voluntas nostra utpote libera, sensuum illecebris illecta, a divinarum rerum studio et prosecutione animum pro libito avocare queat; quin etiam ut necessitatibus vitae animalis satisfiat, quandoque id facere debeat; perennis anxietas, sollicitudo vel timor amittendae felicitatis nos in hac mortali vita perfecte beatos esse non patitur.

dubium vocare. Alter vero cum animadvertisset tot malis praesentem vitam cumulatam esse, ut momenta infelicitatis, longe superent momenta felicitatis, arbitratus est praesentem felicitatem *in minimo malorum* constituendam esse, quatenus scilicet in dicta subtractione momentorum nequeat pro residuo haberi nisi *minus malum*. Verum quia imminutio malorum est aliquid dumtaxat *negativum*, et felicitatis status dicit quid *positivum*, nequit primum eorum constituere secundum. Praeterea, divinae sapientiae et naturali iudicio rationis videtur adversari, hominem non fuisse a Deo ordinatum ad aliquam etiam vitae praesentis, licet imperfectam, veri tamen nominis felicitatem.

Praeterea cum Genovesi (*del diritto e del dovere* lib. 1. cap. 1.) hanc felicitatem coarctet ad immunitatem a doloribus corporis et afflictionibus animae, ac ad vividam et constantem eiusdem immunitatis apprehensionem, videtur portendere epicuream felicitatem: *Bonam corporis tuendam valetudinem animaeque quietem: hic enim finis est bene beateque vivendi. Huius enim gratia omnia agimus ut neque doleamus, neque perturbemur* (Laërt. lib. 10.)

Similis est doctrina Melchioris Gioia (*Elementi di filosofia* part. 3. cap. 1.) iuxta quem: *Il tempo che dura la sensazione, se questa è piacevole si chiama momento felice, infelice se dolorosa; il bene è la somma dei momenti felici, il male degl' infelici; la felicità è la somma dei beni restanti dopo la sottrazione dei mali etc.* quodque praeformatum invenies ab impio auctore *systematis naturae*; *le bonheur n' est que le plaisir continué*. Vide Gerdilium *L' homme sous l' empire de la loi*. Non abludunt ab hoc sensismo et epicureismo sive Burlamaqui *iuris natur. Element.* part. 1. sive Romagnosi (*Introduzione al dritto pubbl. univer.* part. 1.) sive Damiron ac Droz aliique in eorum morali philosophia, eo quod voluerunt pressius sequi insanum principium Puffendorf (Iur. nat. et gent. lib. 2.): *In disciplina iuris naturalis ... immortalitas animae non negatur, sed ab eadem abstrahitur*. Abstrahe namque vel exclude illud quod est proprium hominis, et habebis certe felicitatem brutorum.

4. Perfectam beatitudinem ex una parte omnes inquirimus sub respectu praemii virtutis, et termini laborum ac luctae huius vitae, ex altera vero, studium ipsum rerum divinarum vel maxime intellectuale, laborem et defatigationem adfert, sensibilitatique reluctandum impellit; ac in Dei obsequium dirigitur; ergo cum praemium non detur nisi finito certamine ac labore, et haec non finiantur nisi cum praesenti vita, beatitudo perfecta non nisi post hanc vitam obtineri potest (1) et debet; ab iis utique qui se ea ob aliquam culpam indignos non praestiterunt (2).

20. Dices I. Naturalis cognitio et amor summi boni in altera vita, nequit supponi esse alius quam qui naturae viribus foret proportionatus; ergo sicut cognitio *abstractiva* Dei et amor in ea fundatus in praesenti vita non explet beatitudinis appetitum, sic nec in altera expleret. Deinde si post hanc tantum vitam beatitudo foret obtinenda, mortem tamquam medium ad illam perveniendi naturaliter appeteremus, cum tamen nemo sit qui mortem non horreat, eiusque etiam speciem non refugiat.

Resp. ad 1. *Dist. antec.* Nequit supponi esse alius etc. generice et specifice *conc.* quoad accidentales perfectionis gradus *neg. antec.* et *conseq.* Spectato tantum naturali ordine, cognitio et amor Dei tamquam ultimi finis etiam in altera vita, deberet supponi dumtaxat viribus naturae proportionatus, ac proinde eiusdem generis ac conditionis cum eo de quo nunc ideam habemus: nihil autem obest, quin haec cognitio et fruitio summi boni vitae futurae supponantur quoad claritatem, et gradum quemdam intensionis (semper tamen intra limites ordinis et exigentiae ac capacitatis naturalis) longe perfectiores, quam sint vel possint haberi in vita praesenti; quia tunc, et deberent habere rationem praemii ac mercedis, et animus a corpore solutus, ut passim affirmant Doctores, non impeditus sensibili phantasmate, nec illo egens, naturam spiritualem instar sui et spiritualiter (semper tamen conceptu *abstractivo* sive aenigmatico) cognosceret, eiusque contemplationi constanter et immutabiliter, utpote naturaliter immortalis, inhaerere posset. *Abstracta* autem dicitur *cognitio* etiam illa quae in alio

(1) In enunciatione propositionis diximus beatitudinem hanc a nemine in praesenti vita obtineri: hic vero asserimus etiam non posse obtineri: quod postremum intelligas velim de impossibilitate physica, sive spectato consueto rerum naturalium ordine. Cum enim hic loquamur de beatitudine quadam mere naturali quae viribus animi naturalibus deberet esse per se proportionata, non videtur in eo *absoluta repugnantia* haberi, quod sublatis extraordinaria quadam ratione consuetis vitae praesentis impedimentis possit quis etiam nunc talis beatitudinis particeps fieri. Aliter autem prorsus de supernaturali beatitudine disserere solent theologi.

(2) Ex huiusmodi exceptione facta nemo potest recte inferre appetitum felicitatis, cum possit esse frustraneus, non evincere necessario existentiam beatitudinis, etenim aliud est appetitum naturalem fieri frustraneum ex defectu obiecti ad quod tendere et in quo conquiescere, vel mediorum quibus illuc pertingere possit; aliud vero, ex defectu non usus vel abusus mediorum tale obiectum assequendi: illud primum ordini naturali et divinae sapientiae manifeste adversatur, ideoque vis nostrae demonstrationis superius expositae integra permanet, non autem hoc postremum, quod accidit dumtaxat de consequenti praeter naturalem ordinationem et divinae sapientiae intentionem. Quomodo autem nec in iis ipsis, qui ob eorum culpam felicitate privantur, appetitus iste sive desiderium naturale remaneat prorsus frustraneum, vide si vacat dicta in *Psychologia* cap. 1. artic. 4. prop. 2. n. 28. in *nota* circa poenarum aeternitatem.

licet intellectuali conceptu fundatur seu ab illo similitudinem rei intelligendae mutuatur, per oppositionem nempe ad cognitionem seu potius *visionem immediatam* obiecti quale in seipso est, in qua obiectum magis per se ipsum quam per conceptum intellectus exhiberetur animo praesens, sive ut loquitur s. Thomas (1), *oportet si Dei essentia videatur quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur, et quo videtur.* Ergo quamvis modus cognitionis et amoris naturalis summi boni, naturali beatitudinis appetitui explendo in praesenti vita non sit sufficiens, non sequitur illum etiam in altera vita insufficientem futurum (2). Unde etiam clar. Gerdil ad rem in-

(1) *Contra Gentil.* lib. 3. cap. 51.

(2) Data responsio urgeri potest nedum auctoritate sed et ratione haud contemnenda s. Thomae, qui et *Summae theolog.* 1. 2. quaest. 3. et in loco nuper indicato, atque in hoc potissimum nixus illo principio, quo et nos in praecedenti articulo usi sumus, scilicet, quod *animus viso effectu, naturaliter appetat videre causam*, postquam pluribus ostenderat, animum neque per cognitionem proprii neque aliarum licet spiritualium creaturarum *esse* posse videre Deum per essentiam, tandem (cap. 50.) apposite demonstrat quod in naturali cognitione quam habent de Deo substantiae spirituales separatae non quiescit naturale earum desiderium, eo quia quaelibet cognitio abstracta est semper visio seu cognitio Dei in re finita, cuius similitudo nunquam adaequat infinitatem divini *esse*, sed est tantum quidam finitus eiusdem effectus, quo viso, animus appetet ulterius videre causam seu Deum qualis est *in sua essentia*. Deinde memorato nuper cap. 50. et sequenti apertissime et pluries asserit, nos *naturaliter desiderare* Deum per *suam essentiam* cognoscere, quodque *naturaliter* omnes mentes *desiderant*.

Verum instantia haec quantum ad rationem allatam licet validissimam (quae plurimorum etiam theologorum, dum de supernaturali beatitudine et statu naturae purae disserunt, ingenia vehementer torsit) facile solvitur si dicas: animum quidem nostrum, *viso effectu*, *naturaliter appetere visionem causae*, sed modo proportionato sive convenienti conditioni suae naturae: porro spectato dumtaxat ordine mere naturali, conditio animi nostri eiusque vires ultra abstractivam, sicut caeterarum rerum ita et Dei essentiae cognitionem non se porrigunt; atque hoc postremum eo vel maxime, quod *esse* divinum vi suae naturae omnium rerum creatarum ordinem infinita ratione excedat. Etenim *cognoscibilitas* divini *esse*, utpote entis simplicissimi, omnem prorsus compositionem excludit, modus cognoscendi cuiuslibet entis creati, utpote consequens conditionem eius naturae, aliquam semper compositionem involvit; est igitur *naturaliter* impossibile cuilibet intellectui creato attingere Deum *qualis* est *in se* seu *intuitive* videre.

Quod vero spectat auctoritatem s. Thomae, dicimus eum in his aliisque similibus locis locutum fuisse semper in suppositione divinae revelationis de gratuita hominis ordinatione sive elevatione ad beatitudinem supernaturalem sive futuram visionem divinae essentiae, qualis in se est. Nam et alias saepe naturalem a supernaturali beatitudine distinguit, et (cap. 51.) indicata possibilitate talis immediatae cognitionis sive visionis divinae substantiae qualis in se est, mox ad testimonia ss. Scripturarum (1. Corinth. cap. 13. 1. Ioan. cap. 3. et Lucae cap. 22.) recurrit, ut eam homini promissam fuisse suadeat; quin et subsequenti capite (52) statuens quod nulla creata substantia possit naturali sua virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam, n. 5. haec habet: *videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae*. Insuper quaest. 5. *de Malo* art. 3. contendit infantes sine baptismate ex hac vita decedentes nullam afflictionem passuros propter amissionem intuitivae Dei visionis, eo quod haec non nisi ex divina revelatione innotescit, et ipsi utpote fide et sacramento fidei destituti se privari tali bono non cognoscent. Porro in facta suppositione divinae revelationis s. Thomas

quit (1); *Homo solo rationis lumine instructus tantummodo Deum cognoscere potest ut auctorem naturalem; quare in statu naturae purae beatitudo hominis consisteret in naturali quadam sed eminentiori, quam excogitare possimus, Dei cognitione et fruitione.*

Ad 2. *Dist.* Mortem etc. naturaliter appeteremus etc. appetitu *naturali*, *neg.* *elicito*, *subdist.* quatenus est malum physicum *neg.* quatenus ordinata ratione exhiberetur ut medium beatitudinis assequendae *conc.* Cum mors sit verum malum physicum corporis nostri, eam sicut et caetera mala vi generalis in felicitatem tendentiae refugimus, non secus ac omne quod aliquam rationem boni continet *naturali* appetitu prosequimur; sed quia appetitu *elicito*, non eodem modo prosequimur obiecta quae rationem medii, quam quae rationem ultimi finis continent, haec scilicet necessario, illa libere; et quae libere prosequimur sub duplici respectu mali nempe et boni considerari possunt: hinc frequenter accidit, ut quod sub uno respectu naturali propensione appetimus, sub alio aversemur. Sic et mortem quatenus est physicum malum *naturaliter* refugimus, quatenus exhibetur ut medium assequendae beatitudinis futurae *elicito* ac recte ordinato appetitu possumus desiderare, et cum Apostolo repetere, *Desiderium* habemus *dissolvi*, *et esse cum Christo* (2).

21. Dices 2. In hoc statu naturalis beatitudinis alterius vitae, vel totus homo futurus esset beatus vel solus animus: si primum, resurrectio corporum non amplius ad ordinem supernaturalem spectaret; si alterum, beatitudo illa non foret perfecta: 1. quia totus homo bonis operibus meretur; ergo toti debetur et praemium. 2. Quia anima natura sua est substantia incompleta, habetque naturalem inclinationem ad corpus, ac proinde unio corporis est illi naturaliter debita; esset igitur sine corpore et usu sensuum in statu *contra-naturali*, imperfecto, et ideo nec perfecte beata.

Resp. *Concessa* prima, *negatur* secunda disiunctionis illatio. Et quoniam Lessius noster (3) aptissime et congruenter ad ea quae in Metaphysica solent exponi has difficultates dissolvit, eisdem fere ad omnia respondemus verbis. Concedendo itaque in primis corporum resurrectionem ad supernum pertinere ordinem, quia corpus humanum est naturaliter mortale et corruptibile; ad 1. secundae illationis probationem dicimus, hominem non mereri nisi per animum et ipsum opus quatenus est in corpore non dicitur meritorium nisi denominatione extrinseca ab opere quod est in animo. Itaque satis est ipsum animum accipere praemium; nec ulla

optime ratiocinatus est, poteratque asserere naturalem hominis appetitum non conquiescere nisi videat Deum per essentiam, etenim quamvis, spectato dumtaxat ordine naturali, nulla sit in hominis natura talis immediatae visionis exigentia, facta tamen gratuita promissione et revelatione talis futurae beatitudinis naturali appetitu eam prosequitur, nec amplius poterit eidem appetitui satisfieri per quamvis aliam abstractam tantum Dei cognitionem, cum ulterius semper exquiret illud, quod scit sibi debitum esse vi gratuitae et certae divinae promissionis: haud secus quam vir plebeus, a rege quodam in filium et regni successorem actu et certo cooptatus; licet vi suae conditionis nullam talis status ac dignitatis exigentiam habuerit, in facta nihilominus suppositione istius gratuitae ordinationis, quavis alia inferioris ordinis dignitate minime esset contentus.

(1) *Institutiones Philosophiae moral.* cap. 3.

(2) *Ad Philippens.* cap. 1. v. 23.

(3) *De summo Bono* libr. 1. cap. 9.

iustitia postulat, ut corpori aliquid detur nisi rursum uniatur animae; quod in statu nudae naturae fieri non posset (1).

Ad 2. probationem secundae illationis respondemus: verum quidem est animam nostram esse substantiam incompletam, et habere naturalem inclinationem seu potius aptitudinem ad corpus, ast negari quoque non potest quod sicut animus noster iuxta gradum inferiorum facultatum inclinatur ad corpus, ita secundum gradum intelligendi, qui est supremus, et a quo omnem suam excellentiam habet, abhorret quodammodo a corpore, nisi corpus tale sit quod libertati et functioni intelligentiae non officiat, quale non potest esse, nisi in statu supernaturali gloriae. Nihil itaque incommodi, etiamsi illi ad corpus inclinationi nunquam in posterum, ubi semel separatus fuerit, satisfiat: quia iam semel illi abunde satisfactum est, quando animus iam fuerat corpori unitus. Expleto igitur hoc appetitu seu hac inclinatione ad corpus per primam unionem, censeretur quasi extincta; nec proinde frustraretur fine suo quem in prima unione consecuta est. In eo autem statu etsi animus esset adhuc aptus iungi corpori, non tamen esset ei debitum ut rursum iungatur, sed potius ut non iungatur, ne praestantiora bona in eo impedirentur. Nec refert quod sit substantia incompleta, quae ordinatur ad compositionem; quia in eo statu post separationem esset *quasi* substantia completa, quatenus et a natura non esset amplius ordinata ad unionem, et haberet modum existendi et operandi substantiae completae, multo nobiliorem quam possit habere in

(1) Quae dicimus de corporum nostrorum resurrectione forte alicui minus probata videbuntur, eo quod plerique etiam patres ecclesiae, solius quoque naturalis rationis ductu, illam demonstrare conati sint eodem ipso usi argumento, quod nos refellimus, scilicet, videri a divina iustitia et providentia prorsus alienum esse si totus homo non reciperet mercedem, et corpus quod fuit consors laboris non esset particeps et praemii. Sic loquuntur Chrysostomus (*Hom.* 65. *in Ioan.*), Theodoretus (*De curat. graec. affect.* libr. 11.), Damascenus (*De Fide* lib. 4.), etc.

Verum quid vetat asserere illos patres usos fuisse dumtaxat rationibus congruentiae, quibus redderent ethnicis credibile id, quod sola tantum fide in divinam revelationem tenendum fuerat? Nonne plerique eorum id ipsum praestiterunt relate e. g. ad mysteria Incarnationis et ss. Trinitatis, quae certe ex sola naturali ratione minime demonstrari possunt? Praeterea quis unquam evidenter ostendit rationes illas vere demonstrativas esse? Aut ubinam aliquis patrum id de ipsis vel semel tantum affirmavit? Insuper patres illi arguunt in hypothesi corporum gloriosorum, in qua utique expedit animabus ut corporibus iterum uniantur: unde loquuntur de consequenti ad divinam revelationem, a qua si prorsus praescindas, sive si antecedenter ad ipsam, rem consideres, forte ne suspicio quidem rationabilis de futura corporum resurrectione mentem subiret.

Adde, alios ecclesiae patres contrarium opinatos esse. Sic s. Augustinus (*De Trinit.* lib. 13. inquit): *Fides totum hominem immortalem futurum, qui utique constat ex animâ et corpore*, NON ARGUMENTATIONE HUMANA SED AUCTORITATE DIVINA *promittit*; et (in Psalm. 88): *Nihil est quod tantam contradictionem a philosophis huius saeculi passum sit sicut resurrectio mortuorum*. S. vero Gregorius (in Ezechiel. *Hom.* 20.) ait: *resurrectionem esse mysterium divinae virtutis, quod ratione comprehendi non potest*.

Videri potest hanc in rem eruditissimum opus D. Iosephi Angeli in lucem editum anno 1833. Romae, cui titulus: *Il regno di Dio, ossia l'universale resurrezione dei trapassati*, etc. in quo plura ingeniosissima reperies argumenta ex sola ratione petita, quae tamen si ad simplicem argumentationis formam revoces, poteris per te ipsum facile deprehendere, utrum vim congruentiae, aut solidae cuiusdam coniecturae revera excedant.

corpore. Praeterea non est substantia incompleta nisi quoad partem inferiorem, cuius ratione fit idonea ad coniunctionem cum corpore. Libenter autem animus usus sensuum iacturam tulisset, imo eam posuisset in lucro, propter incommoda huic usui adnexa, et abundantem sufficientiam solius intelligentiae, per quam etiam corporalia percipere potuisset. Longe tamen perfectius anima extra corpus cognovisset: etenim modum habens existendi substantiae completae, similem accepisset ab auctore naturae cognoscendi modum, praesertim id exigentibus meritis quibus naturalem beatitudinem meruisset. Unde merito laudatus Doctor poterat asserere: *Qui in statu nudae naturae vult animum facere beatum ea beatitudine, cuius in tali statu capax est, non debet eum relegare ad corpus* (1).

Ex eo autem quod in statu mere naturali, quod nuper dictum est, melius foret animam corpore destitui, si inferas; ergo unio cum corpore cederet in damnum animae, utpote beatitudinis adeptionem retardans; nullaque haberetur ratio, cur primo ab auctore naturae fuerit sociata corpori: negabimus sequelam. Etenim spectato etiam ordine naturali beatitudinem nôn expetimus, nisi ut mercedem bonorum operum: debebat igitur anima in praesenti vita tamquam in via virtutibus operam impendere, seque perficere; ad quod mirifice confert unio cum corpore. Nam affectiones molestae, aliaque incommoda et ipsa naturalis animi dependentia a corpore innumeras virtutis, quae rebus in arduis praesertim elucescit, exercendae occasiones praebent. Est itaque in utilitatem ipsius animae eius unio cum corpore; et auctor naturae habuit rationem cum corpori sociandi. Adsunt autem et aliae huius unionis rationes: 1. ut admirabile hoc compositum humanum seu natura ex duplici toto genere diversa substantia coalescens, ordinis physici ornamentum haberetur in mundo. 2. Ut generis humani propagatio fieret naturali modo. 3. Ut inferiores animi facultates complemento accepto frustraneae non forent (2).

CAPUT II.

DE ACTIBUS HUMANIS GENERICE SPECTATIS

22. De actibus humanis, per quos ad finem nostrum opportunis adhibitis adiumentis dirigimur, generice disserentes, monemus in primis *humanos actus* illos esse et dici, qui *sunt proprii hominis, in quantum est homo*. Iam vero, ut loquitur s. Thomas (3): » Differt homo ab irrationa-
» libus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illae so-
» lae actiones vocantur proprie *humanae*, quarum homo est dominus. Est
» autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem . . . .
» Illae ergo actiones proprie *humanae* dicuntur, quae ex voluntate deli-
» berata procedunt: si quae autem aliae actiones homini conveniant, pos-
» sunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non
» sint hominis, in quantum est homo ». At quia actus humani spectari possunt, vel quatenus fiunt seu eliciuntur *a voluntate deliberata*, et in ipsa sistunt ac consummantur, et vocantur *actus eliciti*, vel quatenus ex im-

(1) Lessius, loco proxime indicato.

(2) Quomodo facultates animae inferiores frustraneae fuissent si anima nunquam corpori iungeretur, vide, si lubet, *Psychologiae* c. 2. n. 37. in fine et in *nota* ibidem posita.

(3) *Summae theolog*. 1. 2. part. quaest. 1. artic. 1. in corpor.

perio rationis et voluntatis ab aliis animae facultatibus dimanant vel etiam ad extra prodeunt, et dicuntur *imperati*: philosophia moralis illos praecipue considerandos assumit. Quidquid enim formalis moralitatis actibus *imperatis* competit, id totum ab actibus *elicitis* dimanat.

De his porro generalim tria possunt inquiri, eorum scilicet *natura*, *imputabilitas* et *moralitas*, advertendo interim perspicuitatis gratia, quod cum ad constituendos actus humanos, ut patet, voluntas et ratio simul concurrant, cumque ratio et voluntas se se invicem movere vel determinare dicantur, hoc non perinde esse intelligendum, quasi hae duae facultates essent duo principia operationum distincta et diversa: sunt namque idem unus animus intrinsece activus, qui utraque simul, vel alterutra tantum facultate in prosecutione obiectorum utitur; ipsumque hoc *movere* vel *determinare* indicat dumtaxat ordinem quo actus unius facultatis debet necessario praecedere vel comitari actum alterius: secus subiici vel imperare invicem aliquid absurditatis contineret. Atque haec dicta de dependentia actuum unius facultatis ab actibus alterius, liberos nos reddunt a quaestionibus circa agendi modum et imperium mutuum voluntatis et intellectus, quod imperium non esset certe dicendum absolutum seu *despoticum* sed *politicum* tantum, cui scilicet reluctari licet (1).

Art. I. DE ACTUUM HUMANORUM NATURA

23. Ad naturam actuum humanorum quatenus a ratione simul et voluntate dimanant, sive tandem circa finem ut *volitio*, *intentio* et *fruitio*, sive circa media ut *assensus*, *electio* et *usus*, versentur, pertinet praesertim id unde voluntarii et liberi dicuntur. Spontaneum a voluntario et hoc a libero distinguere ex metaphysica (2) nolum supponimus. Nos hic de natura voluntarii, praescindendo non tamen excludendo ab ipso rationem liberi, sicut communiter fieri solet, loquemur; idque ipsa rei natura permittit: nam voluntarium, seu illud quod procedit *a principio intrinseco* (scilicet voluntate) *efficiente et determinante cum cognitione finis*, sumptum etiam *causaliter et pro voluntario perfecto*, id est *dimanatione actus a voluntatis propensione cum plena rationis advertentia*, non involvit, do-

(1) Utrum intellectus voluntati an vero haec illi imperet, parum interest determinare, cum hoc et a diversa vocis *impero* acceptione dependeat, et sub diverso respectu consideratum forte utrumque possit dici verum. Voluntas porro hoc imperium exerit in intellectum, quotiescumque in rebus non immediate evidentibus (immediate enim evidentia intellectum necessitant), dictamen, ut aiunt, sive praevium iudicium aut repraesentationem, mutamus in aliud diversum vel etiam oppositum, propter diversam vel oppositam voluntatis propensionem ad aliquod obiectum; quae immutatio dictaminis, sive lucta voluntatis contra intellectum, si fiat quando dictamen est rectum, voluntas inordinate operatur, idque facit per nefas; quod si dictamen intellectus esset erroneum, aut rationabiliter dubium, tunc voluntas ordinatissime ageret illud respuendo, circa hoc novam motivorum inquisitionem imperando. Atque ita contra intellectum luctari voluntas non solum potest sed et debet, haud secus quam in temerariis iudiciis tenetur cohibere intellectum ne propter apparentes dumtaxat sive insufficientes ac inanes rationes apprehendat convenientiam vel non convenientiam idearum ubi revera non datur; in opinabilibus vero valet eundem inclinare ut acquiescat rationibus quae merentur attentionem viri prudentis.

(2) *Psychologiae* cap. 3. artic. 6. n. 86. et 91.

minium seu *indifferentiam* potentiae ad actus positionem vel omissionem, quod libertatem constituit, et de quo sufficiet diligenter inspicere quae fusius dicuutur in Psychologia (1).

Porro voluntarium sic definitum, ut rei natura et communis huius vocis significatio postulat, manifeste differt *a mere spontaneo* et *a primis motibus* appetitus naturalis, qui actus non supponunt reflexionem et finis saltem distinctam cognitionem, quamvis a principio intrinseco proficiscantur. Differt similiter ab actibus puerorum ante usum rationis et brutorum, qui nisi *improprio* et latiori sensu voluntarii a quibusdam dicuntur, unde etiam patet ratio discriminis quod in voluntarii definitione solet reperiri (2). Patent etiam sequentes voluntarii divisiones; 1. voluntarii *perfecti et imperfecti* seu *improprie* dicti cuius nuper mentionem fecimus, quodque tantum ex quodam abusu vel analogia dicitur *voluntarium*, haud secus quam improprie dumtaxat dicuntur belluae e. g. habere voluntatem aut velle. Quod si voluntarium *imperfectum* sumas dumtaxat relate ad quamdam minus absolutam voluntatis inclinationem, vel ad pauciores quosdam reflexionis et attentionis gradus, habebis *proprie* dictam eiusdem *imperfecti* voluntarii significationem, quo sonsu dicuntur *imperfecte* voluntarii quidam actus e. g. ex metu positi, de quibus loquemur inferius. 2. *causaliter* seu *active*, id est pro ipso actu volendi, et *obiective*, id est pro ipsa re seu obiecto volito accepti. 3. *Eliciti* et *imperati*, iuxta sensum superius (n. 22) declaratum. Tandem considerandum est perattente voluntarium *in se* seu *directum*

(1) Ibidem artic. 6. n. 90. et seq. artic. 7. per totum.

(2) Qui voluntarium a mere spontaneo non distinguunt, hi ad eius naturam et definitionem nihil aliud requirunt, nisi ut aliqua actio *procedat a principio intrinseco*; unde consequens esset, nedum actus amentium, dormientium, etc. sed etiam brutorum voluntarios esse. Qui vero voluntarium pro eodem ac liberum habent isti ad eius definitionem postulant, ut procedat *ab indifferentia* sive *dominio* voluntatis in suos actus; quo sensu sive confusione similiter supposita, tendentia voluntatis in bonum in genere, et amor beatorum erga Deum, non essent nec possent dici actus *voluntarii*, quamvis cum plena finis cognitione et voluntatis propensione exerantur. Porro iuxta datam a nobis voluntarii definitionem huiusmodi actus praesertim amoris beatifici possunt et debent dici *perfecte voluntarii*, utpote qui (licet sine libertate seu potentia actum suspendendi vel omittendi) cum plena rationis cognitione et advertentia atque voluntatis propensione ponuntur, seu procedunt *a principio intrinseco* (voluntate) *efficiente cum cognitione finis*.

Quod si quis quaereret, utrum actus simpliciter *voluntarii* et non *liberi* sint actus *humani* an vero tantum actus *hominis*; respondendum esset iuxta doctrinam superius (n. 22.) indicatam. Etenim si *humanus actus* ille dicendus est per quem homo *differt revera a brutis*, iam actus *simpliciter voluntarius*, utpote proveniens a ratione et voluntate quae sunt superiores animi facultates illi dumtaxat et non brutis propriae, erit revera *actus humanus*. Quod si haec differentia desumatur tantum ex eo quod videtur esse in actibus nostris omni alia re praestantius, scilicet ex *dominio* seu *libertate* qua praediti sumus, quaque in suis operationibus destituuntur bruta, tunc actus *simpliciter voluntarius* utpote necessario et non libere elicitus seu positus, inter actus dumtaxat *hominis* non autem *humanos* recensendus esset. Quamquam probe animadvertendum est, necessitatem cum qua ponitur actus *simpliciter voluntarius*, utpote eam quam comitatur plena rationis cognitio et advertentia, nihil commune habere cum necessaria determinatione brutorum ad unum, dimanente a coeco impulsu naturae praevia dumtaxat confusa sensibili cognitione: unde non videtur ratio sufficiens, cur actus *simpliciter voluntarius* non sit dicendus revera *humanus*, licet aliquatenus imperfectior (pro praesentis tamen statu vitae dumtaxat) quam actus voluntarius simul et liber.

et *in causa* seu *indirectum:* illud habetur in iis ad quae voluntas per se immediate terminatur; hoc autem dum voluntas terminatur immediate ad aliquid, in quo *virtualiter* vel *moraliter* continetur id quod dicitur *voluntarium in causa* seu in alio: sic aegritudo dicitur et est voluntaria *in causa*, id est in immediata appetitione cibi illius, quem quis sumpsit cognitum ut sanitati contrarium.

Ut autem illud quod dicitur tantum *in causa* voluntarium sit revera tale id est voluntati tamquam principio a quo pendeat tribui queat, tres requiruntur conditiones; *prima*, ut cum illo quod est immediate ac *in se* volitum aliqua ratione nectatur et fluat ab ipso, scilicet vel *physice* sicut e. g. cum igne, quem hic volo accendere, physice coniungitur combustio rei prope existentis, vel *moraliter* sicut cum verbis inhonestis, quae quis vult proferre, moraliter iunctum est scandalum eorum qui audiunt; etenim illud quod nullatenus cum re volita necteretur, nullatenus a voluntate penderet, et quod nullatenus a voluntate pendet, id nec *in causa* dici potest *voluntarium*, estque simpliciter *non-voluntarium*, utpote absque omni voluntatis influxu: *secunda*, ut talis utriusque connexio ac dependentia praevideatur, vel saltem potuerit *facile* praevideri ab eo qui operatur, propter generalem rationem *nihil esse volitum quin praecognitum*: *tertia*, ut operans teneatur non velle *unum* ex quo sequitur *aliud*. Haec tamen *tertia* conditio licet sit semper necessaria ad actum voluntarium simulque *liberum*, et praesertim ad *meritum* vel *demeritum* imputabilem, non videtur aeque necessaria ad actum *mere* voluntarium: sic in allatis nuper exemplis, ut combustio rei alienae et scandalum aliorum sit *in causa voluntarium* (agitur porro de actu libero et ad demeritum imputabili) debet constare quod accendens ignem *tenebatur* eo loco non accendere; et alter non proferre inhonesta verba; si enim neuter teneretur ad se cohibendum ab illis actionibus, neutri foret *in causa voluntarium* et simul *imputabile* quod utpote connexum fluit ab illis. At si actus consideretur tantum *mere* voluntarius et non liber, qualis est in beatis visio et amor Dei, iam gaudium quod ex illo amore fluit estque cum illo connexum, recte dicitur beatis voluntarium *in causa* seu in voluntate amandi, absque respectu ad *tertiam* conditionem; quando enim ex illo quod immediate ac *in se* est volitum, aliquid aliud sequitur *necessario*, et *vi* praecise ipsius actionis; iam tunc generaliter verum erit, *qui vult causam vult* etiam *effectum* sufficienter cognitum. Quod si per *accidens* tantum et non ex vi ipsius actionis aliquid sequatur, licet infallibiliter secuturum praevideatur, ut voluntarium *in causa* dici possit, debet locum habere conditio *tertia*; ut scilicet vi obligationis cognitae ipse actualis activitatis vel inactivitatis status non sit amplius agenti indifferens, et per consequens indirecte saltem *voluntarius*, quatenus nempe liberum supponit voluntarium; sic quamvis certo sciam quod quispiam toties profert verba blasphema quoties alter prope eius domum transit, nunquam potero blasphemias illius velut voluntarias *in causa* huic attribuere, nisi constet ipsum utcumque obligatum esse ad huiusmodi transitum (per se utique indifferentem) declinandum.

24. Ex modo dictis de voluntario *in causa* facile poterit solvi alia quaestio quam promovent nonnulli Doctores, utrum nempe detur voluntarium *indirectum* a voluntario *in causa* distinctum, quodque in eo situm esset, ut ab influxu quidem voluntatis penderet, sed influxus iste a *mera* omissione sive carentia actus voluntatis velut a principio manaret. Etenim si di-

stinguamus inter actum *mere* voluntarium, et voluntarium simul ac liberum, iam cum *simplex* omissio vel carentia actus voluntatis, utpote a *velle, nolle,* et *non velle* sive *cohibere se a volendo* distincta, dicat meram negationem motus physici nostrae voluntatis, excludit simul omnem rationem physici influxus in illud quod ex tali omissione vel carentia sequeretur, sicut accideret in casu quo quis omitteret velle opem ferre egeno in eodem eum ipso discrimine constitutus; unde damnum vel mors egeni quae aeque secutura essent licet illa omissio actus non haberetur, nullam ab ipsa dependentiam involverent, ideoque nec *indirectum* vel *negativum* voluntarium constituerent, sed potius simpliciter *non-voluntarium*. Ut itaque *mera* omissio vel carentia actus voluntatis aliquem influxum dicat ad ea quae ipsam consequuntur, influxus ille non poterit esse nisi moralis, ortus scilicet ex defectu indifferentiae remanendi in statu *mere* inactivitatis, quod importat obligationem ad oppositum, dicitque necessario relationem ad actum voluntarium simul et liberum. In actibus igitur dumtaxat *voluntariis simul* et *liberis mera* actus omissio potest constituere *voluntarium indirectum* sive *negativum*: unde ei qui curam habet boni communis in civitate poterunt esse vere, quamvis *indirecte* tantum, voluntaria damna illa, quae profluunt ex *mera* omissione convenienter compescendi improborum scelera.

Sicut *spontaneo violentum*, seu id *quod fit ab extrinseco nullam vim conferente passo*, quin etiam contra eius naturalem tendentiam; ita *voluntario* opponitur *coactum* et *involuntarium* (1), seu illud quod alterutri e duobus actus voluntarii constitutivis adversatur; nam *necessitas per se* tantum cum *libero* consistere nequit. Porro primo constitutivo voluntarii, scilicet inclinationi seu propensioni voluntatis ad actum, praecipue adversatur extrinseca *vis* et *metus*; advertentiae vero rationis ad finem, obiectum et circumstantias actionis, seu alteri actus voluntarii constitutivo, opponitur *ignorantia* et *concupiscentia*. Et in primis advertendo, quod cum duae primae praesertim causae involuntarii non aliter in illud influant nisi movendo aut physice aut moraliter voluntatem ad actum, qui vel *simpliciter* vel *secundum quid* eius tendentiae seu inclinationi adversatur; quodque ut actus sit involuntarius non sufficiat voluntatem respectu eius se *negative* habere, sed requiratur ut fiat ipsa positive quodam modo (2) renitente: iam veluti per se patet sequentis propositionis assumptum.

(1) Latius patet *involuntarium* quam *coactum*, hoc enim ex ipso sui conceptu deberet tantum constitui si activa facultas per vim quamdam adigeretur ad aliquem actum (sive tandem hoc fieret simul contra naturalem eius tendentiam sive non, unde differt a *violento*) ponendum, illud vero habebitur undecumque tandem proveniat quod aliquid fiat contra positivum voluntatis renisum. Hinc sicut omne violentum est coactum, sed non vice versa; ita omne quidem coactum est involuntarium, sed non omne involuntarium est coactum.

(2) Modus iste duplex est, scilicet *explicite* vel *implicite*: hoc secundum haberetur si voluntas supponatur ita comparata esse, ut numquam prosequeretur tale aliquod obiectum cognitis adiunctis et conditionibus quibusdam, sicut accidit, uti inferius videbimus, in casu cuiusdam ignorantiae.

PROPOSITIO I.

Humana voluntas quoad actus ELICITOS *a nulla vi extrinseca cogi potest, actus tamen imperati si* MATERIALITER *spectentur possunt esse coacti et involuntarii.*

25. Primam assertionis partem evidenter probamus. Actus elicitus utpote ex sui natura ab intrinseco dimanans fit secundum voluntatis inclinationem; si fieret coactus foret contra eiusdem inclinationem, idem igitur simul esset et non esset. Deinde vis quaelibet coactionem inferens, vel faceret voluntatem intrinsece nolle aut velle dum simpliciter non est ad aliquid determinata; et tunc non fieret actus coactus et involuntarius, sed status mere negativi in positivum mutatio, id est transitus potentiae in actum, qui actus hoc ipso quod non esset aliud quam voluntas volens, foret iam voluntarius; vel voluntatem ad aliquid actu et positive determinatam ad eius oppositum efficaciter inflecteret, idque aut sublata prorsus priori determinatione, aut in eodem statu relicta, oppositam superinducendo: si primum ex his duobus supponatur, iam idem recurrit quod modo ad primum disiunctionis membrum diximus; si alterum, tunc talis determinatio utpote vitalis et adhuc elicitus voluntatis actus, quamvis distinctus et diversus a primo, fieret iuxta praesentem voluntatis inclinationem eamque constitueret, ideoque foret quid *simpliciter* voluntarium, licet forte, ratione nempe praecedentis adhuc actu permanentis vel habitualis ad oppositum determinationis, posset dici *secundum quid* tantum involuntarium.

26. Hinc si quis opponeret, Deum saltem potentissima sua virtute posse actus voluntatis elicitos efficere coactos; scilicet vel infundendo voluntati, ipsa nihil agente, talem actum; vel faciendo ut aliquid nolens, durante etiam hac nolitione velit, ut nempe amet e. g. Petrum, quem odio actu prosequitur; respondebis *negando antecedens*, quod probationes non evincunt: et aliunde certissimum est Deum non posse efficere quod ex ipsa rei natura repugnat, ut esset actus ab intrinseca voluntatis activitate dimanans, simulque ei a vi extrinseca impressus. Demus praeterea conceptum *actus* potentiae intrinsece activae ab extrinseco *infusi* absolute non repugnare, tamen quia actus talis voluntati infusus eam constitueret volentem sive in actuali propensione ac tendentia in obiectum (secus vellet simul et non vellet, quod repugnat) dici quidem posset et revera esset eidem necessarius, minime autem involuntarius et coactus.

Ad id quod secundo loco asseritur, praeter posteriorem rationem fundamenti, ex qua sequitur affectionem dictam amoris, mutare in casu voluntatis inclinationem, eamque necessitare, non autem eidem *simpliciter et absolute* involuntariam esse, negari quoque potest supposita duratio seu permanentia oppositae ac contrariae nolitionis. Etenim, cum *absoluto* volitionis *actu* nequit simul consistere eiusdem actus *absoluta nolitio*, non quidem ratione intrinsecae ac immediatae, sed obiectivae et modalis contradictionis (1). Certum namque est potentiae ad intra agentis in *actu elicito* qua-

(1) Intrinseca ac immediata contradictio adesset, si actus e. g. *velle*, *non velle*, et *nolle* utpote in suo conceptu oppositi, ratione huius oppositionis mutuo se excluderent ab animo, quod certe non subsistit, cum tales actus sint simplicissimae animi modifica-

tenus est talis, ipsum actum esse *obiectum et terminum* operationis *adaequatum*, cum ipsa potentia seu facultate realiter identificatum, ipsamque ad talem existendi modum determinantem, non enim potentia seu facultas ita agens tendit ad aliud quam ad talem modificationem subiecti efficiendam, talemque determinatum existendi modum acquirendum, per quem quodammodo contrahitur atque pro *hic* et *nunc* suo modo exhauritur; posito itaque uno tali actu, tollitur obiectum alterius actus oppositi, et ita repugnat potentiam seu facultatem ad talem oppositum actum terminari, priori non remoto, sicut repugnat ipsum e. g. *absolutum velle* quatenus *tale*, posse unquam simul evadere *absolutum nolle*.

Potest id ipsum confirmari paritate desumpta ab intellectu, qui posita apprehensione unius propositionis contrariae ut verae, nequit simul etiam actu distincto a primo, sicut hanc iudicare falsam, ita et eius oppositam veram, non quod desit in animo virtus ad duo vel plura iudicia, etiam de rebus oppositis simultaneе ponenda, sed quia datis et cognitis motivis pro veritate propositionis e. g. *omnis europaeus est albus*, sicut desunt motiva et obiectum pro apprehendenda falsitate eiusdem, ita hoc ipso debent necessario deesse motiva et obiectum pro simultanea propositionis contrariae (scilicet, *nullus europaeus est albus*) veritate. Unde parum proficeres dicendo ulterius, intellectum approbando falsum pro vero, voluntatem peccando, ponere actus naturali inclinationi in verum ac bonum contrarios; siquidem et intellectus *per se* non approbat falsum pro vero nisi aliqua specie veri illudatur, et voluntas non vult peccatum nisi sub aliqua ratione boni; actus igitur isti sunt secundum generalem harum facultatum inclinationem in verum ac bonum, ideoque nec violenti, nec coacti.

27. Altera pars assertionis nostrae simplici declaratione manifesta fiet, si tamen animadvertamus quod dum asseritur actus voluntatis *imperatos* fieri *coactos* et *involuntarios*, id non ita a doctoribus intelligitur quasi fierent *coacti* et *involuntarii* sub ipsa eorum ratione *formali* seu quatenus sunt *imperati*, secus manifesta haberetur oppositio, penderent enim simul et non penderent ab imperio voluntatis, vel ipsum hoc imperium voluntatis (quod est actus eius *elicitus*) supponendum foret coactum et involuntarium (1); verum quatenus considerantur in eorum *esse materiali* sive in dimanatione ab aliis facultatibus quibus voluntas imperat (sic enim spectati cum ab imperio dumtaxat voluntatis atque *extrinsece* et *denominative* rationem voluntarii habeant, efficienterque ac *in se* ab aliis facultatibus dimanent) possunt esse revera *involuntarii* et *coacti*. Etenim pleraeque facultates voluntatis imperio naturaliter subiectae, vel per applicationem proprii earum obiecti, vel per immediatam excitationem potentiae materialis, (ut accidit in vitalibus corporis nostri motibus) possunt cieri ad actus suos renitente etiam volun-

tiones, earumque oppositio numquam cadit in idem de eodem ac sub eodem respectu; oppositio itaque quam eruimus se tenet ex parte talis actus utpote eliciti considerati tamquam intrinsecum obiectum suimetipsius, et ex parte modi agendi ac existendi quem in tali operatione subiectum agens seu animus acquirit.

(1) Auctores quidam generatim asserunt humanam voluntatem in suis actibus tam *elicitis* quam *imperatis* minime cogi, quod quidem sensu nuper dicto verum est, attamen doctrinam quam defendimus non destruit; quia aliud est quod *voluntas* in suis actibus sive *elicitis* sive *imperatis* non patitur nec potest pati *coactionem*, aliud vero quod actus *imperati*, materialiter ac *in se* considerati nequeunt esse *coacti* et *involuntarii*; duae res et conceptus prorsus a se distincti et diversi.

tate in oppositum; sic et in intellectu aliqua cogitatio, et in imaginatione aliquod phantasma, et in potentia vitali sensitiva quidam motus, quandoque excitantur atque perdurant, et aliquid corporis membrum potest a vi extrinseca ad aliquid feriendum determinari etc. Hi itaque aut similes actus contra voluntatis actualem inclinationem in nobis existentes vel circa nos producti sunt proprie involuntarii: magis tamen vel minus involuntarii erunt dicendi, pro maiori vel minori voluntatis *oppositione* sive *renitentia*, a qua praecipue determinationem ac rationem *involuntarii* derivant.

Neque dicas, plerosque horum actuum cieri a potentiis intrinsece ac vitaliter activis, e. g. imaginatione, sensibilitate, etc. fiunt igitur iuxta earum naturalem inclinationem, ac proinde voluntarie. Deinde, si aliunde quam ab imperio voluntatis dimanant, non erunt amplius actus *imperati*. Enim vero ex eo quod aliqui horum actuum proveniant ab intrinseca facultatum activitate vel secundum earum particularem inclinationem producuntur, non erunt quidem violenti aut coacti relate ad has particulares potentias, sed ratione determinativi indeclinabiliter ab extrinseco provenientis et relate ad inclinationem communis et superioris principii, quale in homine est voluntas, qua renitente fieri supponuntur, erunt prorsus involuntarii; motus vero membrorum corporis nostri qui excitarentur a vi extrinseca nihil conferente sive concurrente facultate animi nostri *loco-motiva*, essent insuper stricto sensu *coacti*. Quia porro per extrinsecam talium actuum determinationem, vel qui iam fuerunt a voluntate imperati, ipsa renitente nihilominus impediuntur, vel quos vellet hic et nunc imperare aut compescere, irrito conatu minime valet, patet eos ut tales, *actu* aut *potentia* ad naturale voluntatis imperium spectare, quatenus nempe producuntur in potentiis seu facultatibus imperio voluntatis naturaliter subiectis, et quatenus supponuntur fieri contra actualem ac positivum voluntatis *renisum*.

28. Metus, seu *animi trepidatio orta ab imminenti aliquo periculo damni*, solet spectari tamquam moralis causa propensioni voluntatis in suos actus opposita, quando nempe voluntas *ex tali metu* tamquam *motivo*, hanc prae aliis determinationem sequitur, dum e. g. mercator orta tempestate ex metu amittendae vitae proiicit merces in mare; quod profecto differt ab actione facta simpliciter *cum metu*, quae potius intensitatem voluntarii commendat, e. g. in fure qui *cum metu* utique furatur, attamen magnam voluntatis propensionem ad actum hoc ipso manifestat, quia licet metuat ne capiatur et poena afficiatur, nihilominus alienas res aufert. Metus etiam *gravis*, qui scilicet *in virum* quoque *constantem cadere potest*, rationem *voluntarii simpliciter perfecti* minime tollit, sicut mox probaturi sumus. Animadvertenda tamen prius sunt duo: 1. quod sicut non loquimur de *metu levi* quo pueri et debilis sexus facile afficiuntur, quique frequenter est inanis ac phantasticus, quia de hoc omnes fatentur quod voluntarii rationem non adimat; ita nec de *metu gravi* qui omnem rationis reflexionem et usum (si tamen huiusmodi metus possit dari) praepediret, quia hoc de lege ordinaria non accidit, et si unquam accideret a peculiari quadam physica vel morali illius individui humani dispositione dumtaxat proficisceretur. 2. quod quamvis *metus gravis* rationem voluntarii *simpliciter perfecti* non aufert, illud tamen quodam modo minuit, quatenus nempe et spectata generali animi dispositione voluntas talem determinationem non sequeretur, et praecipue quia hic atque nunc occasione metus cum quadam renitentia ac velut invita operatur; unde etiam huiusmodi actus a quibusdam vocantur ex *voluntario et involuntario mixti* seu *secundum quid* involuntarii. His praeiactis sit

PROPOSITIO II.

Metus etsi* GRAVIS *rationem voluntarii* SIMPLICITER PERFECTI *minime tollit

29. Porro absque ullo negotio assertio haec nostra suadetur; nam in primis ad rationem voluntarii perfecti sufficit ut ab intrinseco principio scilicet voluntate, procedat praelucente cognitione finis; at quae ex metu fiunt talia sunt; metus enim, de quo sermo, relinquit hominem sui compotem; animus revera, ut patet in allato superius exemplo, ex propensione suae voluntatis, perpensis bene adiunctis, se determinat ad mercium iacturam, et vi huius determinationis potentiam extrinsecam, ad exequendum proiectionem actu applicat: quod evidentissimum est signum absolutae et efficacis voluntatis quantum ad praesentem actus determinationem spectat; ergo talis actus etc. Deinde sicut observat s. Thomas (1), unumquodque simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu, iudicium nempe de re aliqua in particulari ferendum esse iuxta particularem eius existendi modum; iam vero actus *ex metu* positus est revera volitus et quidem efficaciter a voluntate hic et nunc tamquam medium ad declinandum aliud malum; ergo sicuti est *talis actus hic* et *nunc*, est proprie ac simpliciter voluntarius.

Dices. In ea, quae ex metu volumus, ita fertur voluntas, ut ea non vellet cessante metu; ea non delectant, sed potius moerore animum afficiunt. Pactiones quaedam vel promissiones ex metu initae, irritae ac nullae censentur; et illum, qui aliquid ex metu egit, licet istud fuerit turpe, dignum commiseratione ac venia iudicamus.

Resp. ad 1. Ista dispositio voluntatis est tantum inefficax et secundum hypotheticam apprehensionem, quae non tollit efficacem et absolutam tendentiam voluntatis in actum de quo loquimur; oritur praeterea non ex actione propter metum, quae potest haberi ratione sui absque tali conditionata dispositione (2), sed ex amore v. g. mercium quae pereunt, quae possent honeste retineri ac servari remoto periculo amissionis vitae: unde etiam tales actus non delectant mentem, sed moerore afficiunt, non autem quasi non essent voluntarii.

Ad 2. Pactiones vel contractus quidam facti ex metu ab *extrinseco* et *iniuste* incusso pro non factis habentur, non quasi ita initi ex sui natura involuntarii forent, sed vel propter legem positivam, quae ad bonum commune et fraudem declinandam dirigitur: vel propter aequitatem naturalem, ne scilicet, latro e. g. promissionem vel pactionem pecuniae solvendae metu extorquens, ex iniusta actione fructum percipiat; nemini enim iniquitas suffragari debet (3).

(1) *Summ. theolog.* part. 1. 2. quaest. 6. artic. 6.

(2) Quando quis hic et nunc se cohibet propter metum ab aliqua actione ponenda, et cognoscit talem sui cohibitionem futuram sibi frustraneam, vel etiam noxiam, si pro hypothesi non existentiae metus retineret voluntatem oppositum faciendi, is rationabiliter cupiens agere hanc etiam conditionatam voluntatis dispositionem procul amandabit, quamvis ex metu tantum, velut immediato motivo, operetur.

(3) Id quod dicimus verum esse inde quoque colligitur quod si metus quamvis *ab extrinseco* iuste tamen fuerit incussus, e. g. si iudex sub poena etsi gravissima cogat quempiam ad ineundam aliquam pactionem licet onerosam pro compensatione iniuriae vel damni alicui illati, talis

Ad illud, quod additur, dicimus: dignos commiseratione ac venia iudicari eos, qui metu praesertim ab extra incusso aliquid patrant, ratione scilicet durae necessitatis, quae eos ad alterutrum malum subeundum adegit, quodque in talibus adiunctis constituti *invite* quodammodo egerint, non autem *coacte* et *involuntarie*. Hac distinctione non facta Pufendorfius, (1), aeque involuntariam censet actionem ex metu ac ex vi extrinsecus determinante factam, utiturque per summum nefas comparatione inter illum qui violenter impulsus aliquem ictu offenderet, et satellitem, qui minis adactus insonti viro necem inferret. Quis enim non videt ingens discrimen actionis illius hominis, cuius manus ipso prorsus repugnante ad aliquem feriendum impellitur; et alterius qui territus minis ad insontem necandum se ipsum determinat?

Hic tandem breviter iuvat advertere nullum metum, etiam qui a periculo amittendae vitae, et vi tormentorum oritur, posse excusare aut cohonestare turpitudinem moralis actionis intrinsece malae, tum quia etiam iste metus non perimit rationem voluntarii et liberi, tum etiam quia moralis deformitas talis actionis est immutabilis, ac maior cuiuscumque physici boni iactura. Hanc pariter humanorum actuum essentialem conditionem Pufendorfius inficiatur vel tollit (2).

30. Aliud voluntarii impedimentum est *ignorantia seu carentia convenientis cognitionis in subiecto intelligente*. Missis aliis ignorantiae acceptionibus, spectabimus eam prout ad actus voluntatis dicit respectum. Sic autem spectata, alia est quae instar causae influit in actum volitum ipsumque antecedit, quatenus illa non supposita talem actum voluntas non poneret, et dicitur *antecedens:* quam si quis *morali* adhibita *diligentia* (qualis censetur illa quae in rebus gravioris momenti iuxta leges prudentiae et conditionem ac circumstantias personae agentis adhiberi solet et potest) non poterat deponere, erit illi quoque *invincibilis*, secus *vincibilis*.

Alia ignorantia est, quae dumtaxat comitatur actionem, et qua etiam sublata actio illa fieret; et dicitur *concomitans*; qualis esset in eo, qui invincibiliter putans occidere feram occidit hostem, idem facturus etiam si errorem cognovisset. Haec ignorantia nec constituit voluntarium simpliciter, quia deest cognitio sufficiens ex supposita invincibili ignorantia ; nec in-

actus et ex sui natuca et ex sententia omnium doctorum cationem voluntarii quin et libeci minime amittit. Quod si metus dumtaxat *ab intrinseco* proficiscatuc , si nempe e. g. meccatoc plucimas merces coëmat , timens ne earum futurum pretium nimis augeatur, ne minimum quidem dubium esse potest, illum prorsus voluntarie egisse , etsi valoc meccium in futucum deccescat.

(1) *De iure natur. et gent.* libr. 1. cap. 5. et *de offic.* libr. 1. cap. 1.

(2) Pudet vel innuece turpissima scelerum exempla , quae loco nupec memocato iste protestantium mocalista nedum pcofert , sed velnti ab omni crimine immunia , et commiseratione dumtaxat digna , eo quod propter metum patrata , impudentec exhibere non dubitat. Hoc certe non est scelerum horrocem animis hominum ingerece , sed specie cuiusdam innoxii velaminis ampliocem effraenis cupiditatis aditum patefacere , atque ea confundece quae sunt apprime distinguenda. Aliud namque est, quod metus gravis cuiusdam mali queat interdum excusace actionem contra legem humanam, quae versatuc circa obiectum indifferens, aliud vero quod actio intcinsece mala possit unquam ob metum desinece esse talis ; primum , quia leges humanae non obligant communitec cum gravi incommodo, omnes ultco concedunt; alterum docendi instauratae sive potius deturpatae pcotestantium morali munus videtur dumtaxat demandatum.

voluntarium positivum, quia actus iste non est contra inclinationem agentis, erit itaque talis extrinsecus actus simpliciter *non voluntarius*, supposita semper invincibili ignorantia. Redditur tamen huiusmodi actus etiam extrinsecus communiter voluntarius *de consequenti* quatenus cum tali ignorantia operans, detecto errore, laetatur de facto ipsumque approbat.

Tertia acceptio ignorantiae spectat eam, quae dicitur *consequens* voluntatis actum, non quidem eum in cuius positionem influit, sed aliquem alium vi cuius directe vel indirecte fuit volita; dicitur porro *affectata* in eo qui directe ac positive vult et quaerit ignorare e. g. legem aliquam ut liberius contra eam agat, *supina* vero vel *crassa* in eo qui negligit addiscere praesertim ea, quae sunt maioris momenti et ad recte operandum scitu necessaria, unde censetur talem ignorantiam indirecte velle.

PROPOSITIO III.

Ignorantia CONSEQUENS *non adimit rationem voluntarii, secus vero ignorantia* ANTECEDENS INVINCIBILIS.

31. Prima assertionis pars per se patet ex ipso conceptu *ignorantiae consequentis*, quae sive fuerit *supina* ac *crassa* sive *affectata* cum antecedenter a voluntatis propensione oriatur, rationem voluntarii *in causa* a subsequenti voluntatis actu, qui cum eius vel sub eius influxu ponitur, nullatenus adimit. Altera pars assertionis sic etiam suadetur. Etenim in casu quo quis ex *invincibili* ignorantia *antecedente* comederet e. g. carnes vetitas, vel reputans esse feram occideret amicum, conditiones illae, sub quibus ponuntur isti actus, non sunt *in se* ac *directe* volitae, quia ipsis suppositis actus non fierent; non *indirecte* ac *in causa*, quia non sunt praevisae ob ignorantiam invincibilem; ergo actus isti sub formali eorum ratione non fluunt a voluntate, sive nulla est voluntatis tendentia ad eos *ut tales:* quin etiam quia detecto errore voluntas nullatenus ad tale obiectum tenderet, praesens prosecutio obiecti fit voluntate in opposituum implicite renitente. Deinde causa positionis istorum actuum, quae est ignorantia, supponitur invincibilis et prorsus involuntaria; ergo actus isti quoad circumstantiam ignotam fiunt sine cognitione, et contra actualem vel habitualem et interpretativam voluntatis inclinationem: ergo sunt simpliciter involuntarii. Quamvis enim e. g. comestio illa carnis et occisio amici, materialiter et quoad actus substantiam sint quid volitum, non tamen formaliter et sub ea ratione quatenus est comestio vetita, et quatenus est occisio hominis atque amici; sub hoc namque respectu fiunt sine cognitione, et contra voluntatis agentis inclinationem.

32. Postremum voluntarii impedimentum solet spectari *concupiscentia*, sumiturque hic (theologi namque potissime eam considerant velut partis inferioris adversus superiorem, sive sensibilitatis adversus rationem, luctam et rebellionem, quae in praesenti humanae naturae conditione est effectus et poena originalis peccati) pro vehementiori quodam sensitivi appetitus impetu, qui rationis iudicium solet interdum perturbare, sive tandem exeratur iuxta concupiscentem appetendi modum, quo ad bona sensibilia prosequenda et mala propulsanda, sive iuxta irascentem, quo veluti ad vindictam e. g. aut ultionem sumendam, incitamur. Concupiscentia utroque hoc modo considerata, dividitur in *antecedentem* et *consequentem*.

Antecedens illa est, quae nullo praesupposito voluntatis actu, ex aliqua dumtaxat physica aut morali causa, a nobis tamen independenti, ortum et incrementum ducit. Sic physica sensibilitatis nostrae contemperatio est frequenter illius causa; unde qui acrimonia et subtilitate humorum sanguinisque fervore caeteris praestant, ii propter intimam animae cum corpore unionem sunt quoque ad concupiscendum et irascendum promptiores facilioresque. Huc etiam spectat diversitas regionum, coeli tenuitas vel crassities, ipsaque diversa ratio alimentorum, nec non peculiaris quaedam puerorum institutio sive educatio antecedens etiam perfectum rationis usum sermonesque iam tunc auditi et inspecta maiorum exempla. Horum tria prima ipsam physicae corporum temperationis diversitatem inducentia, diversarum nationum vel eiusdem nationis diversarum conditionum homines, alios aliis ferviliores, ad eadem obiecta magis minusve vehementer affectos et propensos reddunt: alia vero duo, puerulos ad imitandum maiores naturaliter inclinatos, atque molli, delicata, in omnem partem flexibili naturae temperatione praeditos, ad concipiendas, fovendas, augendasque peculiares quasdam propensiones et affectiones mira prorsus facilitate inducunt. Quis enim ignorat, quod instar prodigii habendum foret, si puerulus inter iracundos et molles diu degens, non facile ad iram concitaretur, voluptatemque non sectaretur? Haud secus, ac si filius ruricolae ad culturam agrorum, venatoris ad venandum, nullam propensionem affectionemque haberet.

Concupiscentia *consequens* quosdam voluntatis iubentis aut permittentis actus subsequitur habeturque in iis qui scienter coniiciunt se in tales occasiones, talia loca et personas adeunt, earumque consuetudine et consortio perfruuntur, quae per se, cupiditatem atque iram concitant, qui frequenter iteratis actibus habitum concupiscendi et irascendi sibi comparant, etc. Haec concupiscentia utpote voluntarie inducta, etsi quandoque transiret in speciem quamdam furoris, actum sub et cum eius influxu positum relinqueret saltem *in causa* voluntarium; de ipsa itaque quaeri non solet nec debet, utrum voluntarium minuat aut tollat. Quod spectat ad concupiscentiam *antecedentem* sequens propositio aperiet.

PROPOSITIO IV.

Concupiscentia etsi* ANTECEDENS *non solum rationem voluntarii perfecti non minuit sed potius auget.

33. Quia porro non est hic nobis sermo de ipsis motibus concupiscentiae, qui utique plerumque in nobis velut sine nobis excitantur, antecedenter etiam ad omnem rationis reflexionem et dependentiam a voluntate, sed de actibus voluntatis, quos sub influxu et concomitanter ad hanc concupiscentiam elicimus, statuta propositio facile evincitur, cum evidens sit actiones cum tali concupiscentia sive cupiditate vel ira positas remanere revera actiones humanas. Ordo nempe naturalis postulat, ut inferioris partis propensiones subsint rationis iudicio, eique saltem in eo obtemperent, quod licet rationalem appetitum aut voluntatem valeant in actibus *primo primis* ad aliquid expetendum incitare, reflexam tamen obiecti prosecutionem, in potestate voluntatis, quae solius rationis directioni subiicitur, relinquant. Porro actiones revera humanae sunt voluntariae. Insuper; quod non adimit sufficientem rationis reflexionem et voluntatis propensionem, non red-

dit actum involuntarium: talis est concupiscentia antecedens: causae namque illae superius memoratae a nobis independentes, non solent, ut experientia probat, sensitivi appetitus vehementiam ita augere, ut rationis usum praepediant (et si id unquam accideret, talis concupiscentia transiret in furorem, haberetque speciem cuiusdam infirmitatis sive dementiae, de quo non loquimur); remanet itaque in actu cum dicta concupiscentia posito sufficiens rationalis cognitio obiecti, finis, et circumstantiarum (1), quod tantum ad rationem voluntarii etiam perfecti, ex parte intellectus praerequiritur et sufficit. Quia vero id, ad quod a concupiscentia impellimur, ut iucundum so-

(1) Qui ad obiectum, finem et circumstantias actionis ratione advertit, nedum habet id quod ad actum simpliciter voluntarium sed etiam liberum requiritur; perpensio enim accurata eorum constituit actum revera humanum, et nequit non suppeditare rationale motivum ad se cohibendum a volendo, concupiscentiamque reprimendam, quando ultra praescriptum rectae rationis porrigitur. Quoniam tamen actus cupiditatis vel irae praesertim repentinus, perturbando indicium rationis eam quodammodo avocat a longiori et profundiori consideratione motivorum, quae voluntatem deterrere possent a tali actione ponenda, hinc quamvis non reddat actionem secundum se involuntariam et non liberam, minuit nihilominus perfectionem, ut ita dicam, extensivam et accidentalem actus liberi relate ad imputabilitatem. Quis enim non videt, minus quodammodo culpandum esse eum, qui paucioribus minusque perfecte cognitis motivis, a crimine absterrentibus illud patravit, prae alio qui et longe plura et perfectius perspecta habuerat motiva se cohibendi a scelere, quamvis uterque quoad substantiam actus aeque liber fuerit? Unde et humana Iustitia in imputandis criminibus poenisque exigendis, solet habere rationem maioris aut minoris ignorantiae sive perfectionis quoad cognitionem, et praesertim infirmitatis dimanantis ab antecedente concupiscentia praecipue si repentina e. g. in motibus irae aut odii. Atque hinc patet quid sit discrimimis inter scelera *ignorantiae*, *infirmitatis* et *purae malitiae*; quod postremum maxime eincet in eo, qui in plena luce sive perfecta atque ampia motivorum se cohibendi a scelere cognitione, nullatenus actus concupiscentia antecedente, aut fraena relaxans concupiscentiae consequentis illud admittit.

Quia porro, ut nuper vidimus, etiam antecedens concupiscientia voluntarii et liberi rationem humano actui non adimit, plurimaeque illius propensiones vergunt ad obiecta, quae ex rationis praescripto appetere nefas est, sequitur vehementer reprehendendum esse Pufendorfium, sicut vel et ipse Barbeyrac in eum animadvertit, eo quod (*De offic. hom. et civ.* lib. 1. cap. 1.) asserere non dubitaverit: *si quis vehementioribus animi perturbationibus cupiditatibusque sit obnoxius, quibus resistere non valeat, posse semper aliquo modo illis sine crimine satisfieri*. Nonne hoc est, gravissima scelera quae ex vehementiori concupiscientia communiter dimanant, velle cohonestare?

Turpius adhuc a veritate recedunt et in maiorem perniciem incautae iuventutis animos pertrahunt plerique impiorum sciolorum, qua scriptis, qua blanda voce identidem oggerentes, et instar cuiusdam velut naturalis principii insinuantes, *propensionibus naturae esse obsecundandum*: quasi nempe homo, aut instar brutorum physicis dumtaxat legibus subiiceretur, aut illius propensiones cupiditatesque non nisi ad id quod aequum honestumque et cum ratione consentiens fuerit semper impellerent. Quid itaque, poteritne esse a crimine innoxium suffragare etiam illis naturae propensionibus, quae e. g. ad ultionem sumendam, vel turpem aliquam cupiditatem explendam solent haud raro urgere? Numquid vel ipsi ethnici philosophi non docuerunt contrarium? *sustine* et *abstine*; ad haec duo omnia moralia praecepta, et viam assequendae virtutis, duce Epicteto, revocarunt. Quod congruit etiam cum doctrina divinae sapientiae nobis superne revelata: *spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis*; *caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem*: *haec enim sibi invicem adversantur*. (*Ad Galatas* cap. 5. v. 16. et seq.)

let a nobis apprehendi et voluntas ad obiecta iucunda sponte sua propendet; hinc concupiscentia ista nedum tollit aut minuit, quin potius auget voluntatis propensionem ad actum. Nullo igitur ex capite involuntarium dici potest, quod fit cum tali concupiscentia.

Verum inquies, concupiscentiam hanc saltem minuere voluntarium, haud secus, quam metus. Etenim et quae fiunt ex tali concupiscentia, ipsa sublata non fierent, et ipsa reddit actionem molestam: qui enim concupiscentia illecti, libidini e. g. aut irae indulgent, aliquam repugnantiam interdum experiuntur.

Respond. Paritas a metu desumpta nullatenus subsistit, metus namque minuit quodammodo voluntarium non ideo tantum quia sublato metu actio non fieret, sed quia aliquatenus renitente voluntate et cum quadam molestia actio illa ponitur, scilicet, urgente dumtaxat necessitate medii ad declinandum maius malum: e contra quia agere ex concupiscentia, aut etiam sumere e. g. vindictam exhibetur ut quid iucundum, nisus et propensio voluntatis ad actum nequaquam minuitur sed potius augetur. Atque propter eamdem rationem iucunditatis, actionis repugnantia quam obsequentes concupiscentiae interdum experiuntur, non oritur ex ipsa actionis natura sicut in metu, sed ex aliqua apprehensione extrinseca subsecuturi mali e. g. iacturae sanitatis propriae, etc. vel tandem ex ipsa physicarum corporis virium defatigatione, quae solet comitari nimiam atque frequenter iteratam concupiscentiae satisfactionem.

Art. II. De actuum humanorum imputabilitate

34. Libertas indifferentiae seu liberum arbitrium voluntatis nostrae, est fundamentum imputabilitatis actionum humanarum. Hoc evidentissime patebit, si in actu humano distinguamus physicam eius entitatem seu motum quemdam voluntatis prosequentis proprium obiectum, seque determinantis, quod est veluti *materia* ipsius actus voluntarii, ab ipso dominio actuali vel decreto voluntatis ad quodlibet oppositorum pro lubito se ipsam flectentis, a quo motus ipse physicus voluntatis seu physica entitas actus dependet, quodque constituit actus humani liberi *formalitatem*. Distinctio haec aeque locum habet in actibus elicitis ac imperatis, in voluntario directo ac indirecto, etc. Iam vero formalitas ista humanorum actuum constituit ipsam *imputabilitatem* eorum, quae proinde non est aliud quam, *proprietas illa moralis vi cuius actio tribuitur alicui tamquam vero eius auctori et domino, quique pro ipsa et eius naturalibus eventis rationem reddere tenetur*; sive ipse agens actionem illam physice quoque produxerit, sive ut ab aliis produceretur, utcumque promovendo vel non impediendo effecerit.

Imputabilitas ista actuum est certe pro ordine morali aliquid positivum ac reale, utpote affectionum seu attributionum positivarum capax, sive tandem *materiale* ipsius actionis fuerit physicus voluntatis motus, sive eiusdem physici motus privatio. Differt autem imputabilitas a *moralitate* actuum humanorum, de qua loquemur in sequenti articulo, quaeque respicit bonitatem, honestatem, etc. actionum derivatam ab aliqua et praesertim immutabili omnis rectitudinis norma; cum actus humanus etiam indifferens, sive praescindendo saltem ab eius rectitudine in genere morum, adhuc alicui tamquam eius auctori imputari potest; estque *per se formaliter*, seu tamquam liber et imputabilis spectatus, capax tantum **istius** ***moralitatis*** seu re-

ctitudinis et honestatis, aut contrarii defectus. Aliud insuper revera *in se* est imputare alicui actionem, aliud imputare eiusdem actionis rectitudinem vel deformitatem; quamvis communiter haec duo pro eodem sumantur, tum quia nequit esse actus proprio sensu moralis nisi simul fuerit liber, ac proinde imputabilis, tum ex suppositione, nullum scilicet actum revera humanum et singularem seu in individuo indifferentem esse. Unde consequens est solam imputabilitatem actuum humanorum constituere dumtaxat fundamentum *subiectivae* moralitatis proindeque ipsius ordinis moralis quatenus hic easdem respicit actiones.

PROPOSITIO I.

Aliquae actiones hominum sunt revera imputabiles

35. Actiones quasdam esse hominibus imputabiles, nemo nisi is qui liberum hominis arbitrium inficiatur, in dubium revocare potest. Et sane, vi liberi arbitrii omnis actus humanus ut talis, ita est in potestate agentis, ut ab eo pendeat illius positio vel non positio: atqui ille censetur merito alicuius actionis auctor ac dominus et in illum possunt reiici omnes eventus qui ex illa actione naturaliter fluunt, in cuius potestate erat illam actionem ponere vel non ponere: ergo, cum hoc constituat imputabilitatem, patet assertum. Praeterea, communi omnium iudicio ac sententia, quibus sua cuiusvis conscientia sponte suffragatur, certissimum habetur, posse hominem quarundam suarum actionum talem auctorem censeri, ut earumdem ab illo ratio iure petatur, effectusque, qui naturaliter ab his profluunt, illi merito tribui queant; cum non alia sit causa cur quis non possit queri, quod sibi quaedam actio imputetur, nisi quod ipse sciens volensque illam ediderit; et imperitissimi quique mortalium, ubi super facto aut omisso aliquo accusantur, non efficaciorem se posse excusationem afferre putent, quam si dicant, penes se non stetisse, quominus id factum vel non factum fuerit. Atque de hoc fere nulla est controversia.

Facile autem patebit, quaenam sunt actiones hominibus actu imputandae, si, ut par est, *imputabilitatem* distinguas *ab imputatione*, quae quidem supponit illam, sed insuper requirit debitum aliquod seu moralem necessitatem (1) talem actum ponendi vel non ponendi in illo, cui is praesertim ad demeritum imputatur; consistitque in illo iudicio obiective reali, quo spectatis omnibus tam agentis quam actionis et obiecti adiunctis, determinatur veram imputandi rationem locum habere. Praeterea in genere scire etiam sufficiet, omnes actus et eventus qui voluntatis deliberatae imperio directe vel indirecte non subduntur, quique non sunt voluntarii vel qui fiunt por-

(1) Debitum istud sive moralis necessitas actum ponendi vel omittendi tunc est simpliciter necessaria quando ex iustitia imputatio alicuius actus fieri debet, idque praesertim si fiat sermo de imputatione ad culpam et poenam; actus namque liber et moraliter bonus, etsi absque omni necessitate morali sive debito positus, recte ad meritum imputatur etiam ex sola aequitate. Similiter si daretur humanus actus positus deliberate, qui tamen sub omni respectu esset indifferens, iste eiusque eventus possent imputari agenti tamquam domino vel causae morali, licet nullam meriti aut demeriti rationem contineant. Verum haec melius intelligi poterunt ex dicendis in quaestionibus mox subsequentibus.

sus involuntarii ob illatam vim aut ob invincibilem ignorantiam, merito imputari non posse, cum actus liber supponat necessario voluntarium.

36. Imputabilitatem subsequitur alia generalis actuum humanorum proprietas, ex qua scilicet digni sunt laude aut vituperatione, praemio aut poena. Dum enim actus humanus vel hoc ipso quod est imputabilis, vel potius ex eius relatione ad aliquam et praesertim immutabilem rectitudinis normam, ut mox videbimus, in ordine morali constituatur, habeatque rationem moralis bonitatis vel malitiae; cumque per se bonum laude, malum autem morale vituperatione dignum sit, laus vero et vituperatio, tamquam effectus approbationis illorum actuum, praemii et poenae conditionem contineant; sequitur actus humanos imputabiles, laudis vel vituperationis, praemii vel poenae cuiusdam revera assequendae aptos esse. Atque hoc de actibus humanis etiam in se consideratis verum est: quod si respectu ad *alium*, quod ratio meriti et demeriti postulare videtur, considerentur; evidens erit eos quoque meriti et demeriti rationem continere, quando ad profectum, id est emolumentum vel detrimentum et damnum alterius quadam praesertim peculiari ratione diriguntur. Et quia tam respectu hominum, quam Dei ratio haec meriti accipi potest, utrumque breviter considerabimus praesertim adversus Pufendorfium (1) qui de utroque non recte sentit.

Monemus autem 1. actus qui emolumentum alteri adferunt ut habeant meritum apud illum, debere illi imputari per manifestam vel tacitam acceptationem, quae dici solet imputatio *passiva*; invitus namque *rationabiliter*, nil rependere pro emolumento tenetur. 2. actionem meritoriam non debere esse alteri ex *peculiari* conventione debitam, qui enim ex conventione restituit quantum e. g. ab altero accepit, nihil quod sit *per se* remuneratione dignum in eius confert profectum (2). 3. meritum, de quo nunc loquimur, desumitur ex ratione ipsius actus in ordine naturali spectati, quod enim habetur ex dignitate et statu personae operantis, pertinet praecipue ad ordinem supernaturalem, ideoque est extra ambitum moralis philosophiae. His suppositis manifesta fiet propositio sequens.

(1) *De iure natur. et gent.* lib. 1. cap. 9.

(2) Sunt qui et aliam conditionem adiiciunt, scilicet, *nihil mereri eum, qui tantum se abstinet ab iniuria vel detrimento alteri inferendo*; ast si haec ita intelligatur, ut nihil mereatur qui dumtaxat ex impotentia nocendi se cohibet ab inferendo detrimento, res per se est nimis manifesta, nec peculiari exceptione notanda; si vero quis aliis non noceat ex amore virtutis et aequitatis, falsum est illum nihil mereri; existimationem namque viri probi et aequi apud omnes habere debet, cum generale debitum aliquid praestandi minime impedit quominus id ipsum ex motivo virtutis exhibeatur, virtus autem per se meritum saltem laudis et boni testimonii expostulat. Quia vero praecipua difficultas huius quaestionis de merito sita est in confusione harum notionum, ideo et in expositione secundae conditionis addimus voces, *ex peculiari conventione* debitam; quod ulterius adhuc limitandum videtur; nedum enim generalis obligatio ex lege dimanans meriti rationem non excludit, sed nec ipsa peculiaris conventio. Nam in primis, qui praestat id quod ex peculiari conventione praestandum spopondit, habet saltem meritum et ius, ut quod in conventione pactum fuerat ab altero similiter praestetur. Deinde quando id quod vi conventionis sive pacti est exhibendum, ex virtutis et rationis praescripto accurate, aut peculiari quadam cura, affectu amoris, benevolentiae, etc. exhibetur, e. g. si filius erga patrem, famulus erga dominum ita se gerant, habent meritum ut famulus a domino praeter debitam mercedem filius a patre praeter curam paternam commendationem saltem virtutis consequantur.

PROPOSITIO II.

Quaedam hominum actiones habent rationem MERITI vel DEMERITI, *tam relate ad alios homines, quam relate ad Deum.*

37. Haud difficile suadetur doctrina haec nostra quoad primam partem. Si actus quidam hominum ex se ac ex modo et fine, quo ad alios homines diriguntur, vergant in eorum profectum vel nocumentum, habent meriti rationem suntque digni praemio vel poena; atqui ita est; quis enim poterit negare, stipem e. g. conferre egeno, paternum affectum subditis exhibere, sponte pro incolumitate patriae vitam periculo obiicere; vel e contra patriam inimicis prodere, etc. esse huiusmodi actus? Praeterea, idem est fundamentum gratitudinis ac meriti, gratitudo enim sive gratia, ut probant Doctores et videri potest apud s. Thomam (1), est pars iustitiae, respectu praesertim animi grati, et est virtus *per quam redditur debitum benefactoribus;* atqui actus, qui exclusa peculiari conventione in commodum et profectum aliorum diriguntur sunt fundamentum gratitudinis; ergo et meriti. Etenim nemo existimat se ad officium gratitudinis teneri, nisi erga eum, qui fuerit de ipso benemeritus, qui scilicet aliquid in profectum ipsius praestitit. Rem hanc pulcherrime declarat s. Thomas (2).« *Meritum vel demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quae fit secundum iustitiam. Retributio antem secundum iustitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personae, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti. *Uno modo*, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam iuvat, vel offendit. *Alio modo*, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio, *primo* quidem, et principaliter a toto collegio, *secundario* vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in bonum commune, secundum quod ipse est pars collegii ».

Atque hinc illud quoque colliges, quod licet quis generali ratione *teneatur* aliquid praestare, tamen si actus eius in *profectum alterius* vergaut, quod tantum est de ratione meriti, meritum ex ipso et ius ad retributionem habet. Sic artis medicae peritus quamvis generali lege naturae, vel particulari sui officii teneatur aegris civibus opem ferre, non desinit per hoc rationem meriti apud cives, et ius ad retributionem habere. Quod si singulari quoque modo et cum vitae propriae discrimine e. g. grassante lue, civium necessitati non defuit, singularem retributionem a tota communitate meretur. Id ipsum erui potest ex ordine, quem debitae etiam actiones habent ad finem, cuius assecutio cum non ex necessitate, sed ex agen-

(1) *Summae theolog.* part 1. 2. quaest. 60. artic. 3.

(2) Ibidem quaest. 21. artic. 3.

tis electione ac dispositione ordinantis contingat, rationem in se praemii meritum subsequentis continet.

38. Ex postrema ratione ordinis actionum humanarum ad finem, eruitur etiam ratio meriti earum respectu Dei, quod secundo loco probandum assumpsimus. Cum enim actibus nostris liberis ad felicitatis adeptionem tendamus, et Deus talem ordinem eorum statuerit; necesse est, ut custodientes hunc ordinem, finem nostrum assequamur, quod est praemiari; recedentes ab eodem, ab assecutione finis excludamur, quod est puniri: praemium vero et poena meritum et demeritum supponunt. Adde insuper, nos felicitatem alterius vitae, ex communi omnium sensu, tamquam praemium vel mercedem bonorum operum expectare, in iisque praestandis diversos intensionis et extensionis gradus adesse, pro diversa uniuscniusque sedulitate ac industria et labore; quod divina sapientia ac iustitia tamquam quid indifferens haberi vel ex aequo pensari non patitur. Rem hanc quoque clarissime ostendit s. Thomas (1) dicens:« Actus alicuius hominis habet ratio» nem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, vel ratione » eius, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni » vel mali, habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione qui» dem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis, est autem debitum, ut » ad finem ultimum omnes actus referantur: unde qui facit actum malum » non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debe» tur. Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet com» munitate, ille qui regit communitatem, praecipue habet curam boni com» munis; unde ad eum pertinet retribuere pro his, quae bene vel male fiunt » in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, et » specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est, quod *actus hu» mani habent rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad ipsum*; » alioqnin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis ».

39. Opponi potest primo cum Pufendorfio (2): ait autem, ex eo quod Deus habeat ius exigendi a nobis quaecumque opera bona, *mortali adversus Deum nullum comparari posse meritum, si vel maxime is legi divinae examussim implendae par foret. Deum nullo modo hominum debitorem posse fieri nisi ex vi gratuitae promissionis.* Deinde, quia humani actus non cedunt in profectum vel damnum Dei, nihil enim ei addi aut subtrahi potest; omnisque eorum utilitas in ipsos homines redundat.

Respond. ad duo prima, Pufendorfium dum ibidem asserit, *scaturigo meriti praecipue est praestatio operae indebitae, et quam a nobis exigendi alter ius non habet*, sibimet contradicere; concedit namque etiam ex opere alias debito posse aliquod haberi meritum, idque ipsum in fundamento ostendimus, quatenus, scilicet, faciendo id quod debemus, seu dirigendo sicut oportet liberas nostras actiones ad finem, finem ipsum tamquam mercedem laborum nostrorum assequimur. Praeterea lege quidem divina tenemur, ut quidquid boni facimus ad finem nostrum ultimum seu Deum saltem *implicite* referamus, non autem ut omnia opera bona quaecumque facere possumus praestemus; ergo ratio debiti erga Deum nec *per se* rationem meriti tollit, nec discrimen adimit earum actionum, quas pro lubito etiam sine *necessitate morali* sive debito, ponere vel non ponere valemus. Ubi si

(1) Loco proxime indicato artic. 4.

(2) *De iure natur. et gentium* libr. 1. cap. 9. §. 5.

advertamus quod tradit s. Thomas (1):« Non potest homini ad Deum esse iustitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus » autem et mensura humanae virtutis hominis est a Deo. Et ideo meritum » hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum *praesuppositionem* divinae *ordinationis;* ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam » operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit » evidentissimum erit, Deum non esse *debitorem* hominis, seu nemini aliquid debere, sed *sibimetipsi*, secundum *praesuppositionem* suae divinae *ordinationis;* quae ordinatio, spectato ordine naturali, non est idem ac *gratuita* quaedam *promissio*, ex peculiari revelatione, aut quadam conventione facta.

Hinc ad duo postrema in difficultate posita dicimus, humanis actibus nihil quidem addi aut detrahi divinae naturae intrinsecus, ius tamen divinum reale, quod Deus habet ut a suis creaturis honoretur, per eos actus *quantum in ipsis* est servari aut violari, pro ratione custodiae aut perversionis naturalis ordinis a Deo statuti, quem ordinem dumtaxat Deus a creatura expostulat, minime vero aliquam sibi utilitatem aut commodum. Unde parum refert quod intrinseca, ut ita dicam, utilitas humanorum actuum in ipsos homines redundet.

ART. III. DE ACTUUM HUMANORUM MORALITATE

40. Sicut superius (2) *physicam* humani actus *entitatem* ab eius *imputabilitate* distinximus, ita nunc claritatis gratia non solum *physicam entitatem* seu materialem ut sic dicam bonitatem, sed etiam *physicam rectitudinem* ac bonitatem sive *perfectionem* eius *formalem a moralitate* secernamus oportet. Discrimen hoc evidenter apparet in exemplo cuiusdam operis artefacti e. g. picturae, in quo entitas physica actus pingendi, seu illud per quod pictura ponitur extra nihilum, differt a physica eius rectitudine vel bonitate formali, quae ex conformitate ad regulas artis pingendi desumitur, potestque in se spectatus actus pingendi et consequenter opus sive tabula depicta hanc conformitatem habere vel non habere: ergo entitas ac perfectio *materialis* illius picturae differt omnino ab eiusdem physica perfectione et bonitate *formali*. Porro ipsa haec *physica* perfectio et bonitas *formalis* aut eiusdem defectus, sive conformitas operis ad regulas artis pingendi vel discrepantia ab ipsis, aeque potest reperiri, ut per se evidens est, in opere depicto *turpi* ac *honesto*: turpitudo igitur et honestas seu *moralitas* operis est aliquid ita distinctum et diversum a *physica* eius perfectione et bonitate *formali*, sicut haec ab eiusdem physica et *materiali* tantum entitate seu bonitate discriminatur.

Quia vero modo dicta *moralitas* operis potest adhuc spectari vel quatenus est aliquid in ipso opere, unde talis pictura (aut quodvis aliud obiectum etsi ideale) dicitur honesta vel turpis, vel quatenus reperitur in actu voluntatis illius qui tale opus pingeret, vel qui in eius aspectu et contemplatione defigeretur, etc. hinc solet distingui in *obiectivam* et *subiectivam*. Haec sane distinctio moralitatis sive *boni* vel *mali moralis* opportuna est

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 114. art. 1.

(2) Artic. praecedent. n. 34.

quidem et in usu loquendi haud infrequens, quia revera et aliud est quaerere e. g. utrum aliqua operatio *obiective* considerata, sit *ex se* referibilis ad ultimum finem vel potius eidem contraria, aliud autem, utrum agens talem actionem dirigat nec ne ad eumdem finem, et aliunde rectissime dicitur e. g. *furtum* esse quid *in se* inhonestum ac malum, *eleemosinam* vero esse quid *in se* honestum ac bonum, considerando nempe haec velut in abstracto seu praescindendo a moralitate sive *malitia* actus furandi et *bonitate* actus eleemosinam tribuendi; verum facile colligitur ex iis quae inferius dicimus de *intrinseco discrimine* boni ac mali moralis, quatenus videlicet *odium* vel *amor* e. g, parentum habent *ex se* quamdam boni et mali rationem, quae certe non reperitur in *deambulatione* e. g. vel *sessione*, si *per se* tantum spectentur. Hinc et quaestio mox agitanda de intrinseco discrimine boni ac mali moralis pertinet ad moralitatem *obiective* sumptam, seu *potius* ad fundamentum quoddam moralitatis *subiectivae*, caeterae quaestiones hanc *subiectivam* moralitatem potissime respicient. Dicimus porro hanc *obiectivam* moralitatem spectandam esse *potius* velut fundamentum *subiectivae* moralitatis, ut manifestum fiat moralitatem *obiectivam* nonnisi improprie *moralitatem* vocari, quod et inferius apposite innuemus, et nunc apprime notandum est; tum quia *moralitas*, sicut ex dicendis patebit, cum sit quaedam *qualitas* sive proprietas *spiritualis* et solo intellectu ac ratione perceptibilis, nequit inexistere obiectis praesertim physicis et materialibus instar cuiusdam proprietatis ipsis inhaerentis, tum etiam quia auctores nonnulli parum cauti, ideo quod vel de quibusdam actibus prorsus involuntariis et necessariis (quales sunt e. g. blasphemiae amentium, vel motus quidam appetitus sensitivi contrarii rationi) soleat interdum huiusmodi *obiectiva* moralitas, sive ut alii vocant, *materialis* turpitudo aut inhonestas praedicari, vellent quoque in iisdem actibus speciem quamdam *moralitatis* proprie dictae sive *subiectivae* agnoscere; quod nullatenus ferendum videtur, utpote idoneum ad perniciem vel saltem gravissimam confusionem procreandam in quibusdam summi momenti quaestionibus.

His suppositis, circa actus humani *moralitatem* in genere inquirendum est 1. in quo consistat eius *natura* seu *formalis ratio*; 2. quomodo diversis eius speciebus *bono* scilicet et *malo* morali conveniat; 3. unde nam in particulari, sive a quibusnam velut fontibus et principiis profluat et communiter desumatur; 4. dentur ne actus indifferentes; 5. utrum sit admittendum *intrinsecum* discrimen inter bonum et malum morale, honestum et inhonestum, etc. De singulis, prout natura et gravitas quaestionum patitur breviter loquemur.

Circa *primum* sive determinationem formalis conceptus *moralitatis* in genere, utpote circa rem satis arduam, discrepant Doctores; quidam enim eius formalem rationem in *relatione* ad rationem et libertatem agentis, alii in *relatione* ad immutabilem regulam actionum liberarum, aut ad finem a natura et auctore naturae Deo intentum constituunt. Nos sequenti propositione indicabimus quid sit hac in re verosimilius sentiendum.

PROPOSITIO I.

Formalis ratio* MORALITATIS *in genere constituenda videtur in emanatione seu intelligibili dependentia actus humani a ratione dirigente et voluntate libere operante, habito insuper (vel saltem minime excluso) respectu ad regulam seu normam quamdam, cui humana voluntas libere agendo subiicitur.

41. Quid non sit huiusmodi *moralitas* seu *esse morale* humanorum actuum ex allato initio n. praecedentis exemplo et instituta circa ipsum analysi manifeste colligitur; non est itaque ipsa *materialis entitas* actus, neque *physica* ac formalis eius bonitas sive *perfectio*, praesertim quod utrumque habetur in actibus e. g. indeliberatis (1) absque moralitate; et moralitas ipsa formaliter sumpta est illa, quae substantiam ac entitatem physicam actus denominat ac constituit in ordine morali. Nequit pariter esse dumtaxat *ens rationis*, aut *denominatio mere* ab extrinseco sumpta, quia *esse morale* actibus *elicitis* voluntatis intrinsece convenit, utpote ab intellectus apprehensione non pendens, ab ipsis ad caetera omnia derivans, capax attributionum realium e. g. praemii, poenae etc. quae omnia in *ens rationis* vel denominationem *mere extrinsecam* cadere nequeunt. Animadvertenda sunt praeterea duo, ut solutio quaestionis clarior evadat. 1. aliud est loqui de formali *moralitatis* conceptu in genere sive potius in *abstracto*, aliud vero in *concreto*. Primo modo spectata moralitas, quatenus nempe dicit etiam illud per quod homo simpliciter constituitur et denominatur *ens morale*, poterit interdum non exhiberi in suo proprio conceptu *adaequato*; homo enim vel propter solum *liberum dominium* suorum actuum dicitur et est *ens morale*, cum hoc dominio sublato nihil reperias in homine (praescindendo ab habitibus moralibus in antecessum acquisitis, et considerato dumtaxat ordine naturali) nisi perfectiones et operationes physicas physicis subiectas legibus, haud secus quam in brutis animalibus, quae certe non sunt entia moralia. At si altero modo sive in *concreto* spectetur moralitas, pro ipso videlicet voluntatis *actu determinato* formaliter *bono* vel *malo* in ordine *morali*, tunc in suo proprio et *adaequato* conceptu necessario accipienda erit, cum actus determinate *bonus* vel *malus* moraliter non constituatur nisi per id quod totam ac perfectam rationem moralitatis continet, 2. *Formalis* conceptus *moralitatis* in genere debet necessario et ex rei natura includere in se nedum aliquid quod sit *commune* suis diversis speciebus *bono* scilicet et *malo* morali, verum etiam aliquid aliud a quo desumi queat utriusque speciei discrimen sive differentia; nam *formalis* conceptus rei aequivalet essentiali eiusdem definitioni, definitio autem *essentialis*, ut per se notum est, huiusmodi elementa includere necessario debet.

(1) Potest quis actum indeliberatum, qui certe utpote libertate destitutus non est moralis, cum eadem *materiali* entitate et formali *perfectione physica* ponere cum qua poneretur si deliberate fieret. Nonne interdum dormientes magnum voluntatis conatum, motumque manuum cum omni physica perfectione ad aliquid capiendum vel feriendum requisita exerimus? Nonne etiam somnambuli et quadam amentia correpti solent quandoque quosdam actus cum mirabili prorsus physica atque formali perfectione ponere? Vide quae diximus in Metaphysica loquendo de phaenomenis phantasiae (*Psycholog.* cap. 3. art. 4. n. 75. in *nota*.)

Haec porro cum per se satis superque manifesta sint, facilis est inde declaratio propositionis statutae. Et in primis *esse morale* humani actus supponit *radicaliter* istius libertatem, cum sine hac, ut patet in actibus necessariis licet circa obiecta vel maxime honesta versentur perficiantque operantis naturam, *subiectiva* moralitas haberi nequeat (1); si itaque in *abstracto* spectetur quatenus nempe ipsam voluntatem denominat potentiam moralem, videtur constituendum *in quadam emanatione* seu *intelligibili dependentia actus a ratione dirigente, et voluntate libere operante.* Praeterea huiusmodi *emanatio* sive *dependentia* actus a ratione et libertate transfert quodam modo actum a statu physico ad ordinem moralem, cum dominium hominis in suos actus potissime constituat illum ens morale; estque aliquid commune actui *moraliter* bono vel malo, quamvis nihil contineat saltem *explicite* unde differentia boni et mali *moralis* erui ac determinari queat: hinc modus iste *formalem rationem* moralitatis exponendi, *adaequatum* eiusdem conceptum *forte* (confer quae dicimus in *nota* proxime sequenti) non exhibet.

Quod itaque in determinanda *formali ratione* moralitatis habendus sit *insuper* respectus ad regulam quamdam actuum humanae voluntatis liberae, manifestum fiet si *esse* istud *morale* in *concreto* seu pro ipso *morali actu* sumatur, et cum respectu ad informationem morum. Etenim *actus moralis* determinatus non est quaedam indifferens voluntatis tendentia ad aliquid, cum obiecta non alliciant eam ad deliberatum actum sine fine a ratione intento, qui nequit esse aliquid indifferens (vide dicta superius cap. 1. art. 1. n. 5.), nec morum informatio *in concreto* possit esse nec *bona* nec *mala* moraliter; moralitas igitur sive *esse morale* actuum humanae voluntatis hoc modo consideratum nequit praescindere a *positiva* ac *reali* (ratione ipsius fundamenti) *relatione eiusdem actus ad immutabilem regulam morum*, seu ad *obiectum* eidem regulae *subiectum*; sive tandem regula haec immutabilis in ipsa natura ac essentia rerum proxime spectetur, sive ad omnis immutabilis praesertim realitatis ac rectitudinis fontem aut fundamentum, scilicet divinae sapientiae ordinem, referatur: eo vel maxime quod tam in actu voluntatis quam in morum informatione ratio determinata bonitatis vel malitiae est quaedam species *rectitudinis* vel *obliquitatis*, quae ex sui natura dicunt respectum ad aliquam regulam sive normam; nam rectum est et dicitur quod congruit cum norma, obliquum quod ab eadem deflectit. Praeterea de actu humano considerato etiam prout a ratione et voluntate libera emanat, quaeri potest et solet (sicut inferius videbimus) a Doctoribus

(1) Moralitas, utpote affectio actus eliciti et liberi nostrae voluntatis, est per se aliquid *subiectivum*, atque haec est eiusdem propria acceptio, soletque distingui ab impropria sive dumtaxat *obiectiva* acceptione, quatenus nempe quidam actus non liber, ideoque subiectivae moralitatis, vi cuius spectari solet tamquam perfectio et bonum voluntati ob eius ordinatam tendentiam adveniens, incapax, versetur nihilominus circa obiectum ex sui natura rationi apprime consentaneum vel adversum sive morale, id est honestum aut inhonestum. Sic tendentia nostrae voluntatis in bonum in genere sive perfectum, amor beatorum quo Deum amant, blasphemiae perfecte amentium aut delirantium, utpote actus destituti libertate, nonnisi *obiectivam* moralitatem sive honestatem aut inhonestatem continent. Cum hac distinctione moralitatis *subiectivae* ab *obiectiva*, nexum habet quaestio, utrum actus liber sit nec ne semper praestantior actui necessario: videtur enim actus amoris Dei in coelo, licet necessarius praestantior esse actui amoris eiusdem Dei in praesenti vita libere eliciti.

utrum possit esse indifferens sive nec *bonus* nec *malus* moraliter; ergo sola emanatio sive dependentia actus a ratione et voluntate libere operante saltem *explicite* non involvit illud moralitatis constitutivum unde differentia eius specifica in bono ac malo morali erui queat: et aliunde, illud quod *ex se* aeque potest rectum ac deficiens esse, sicut est voluntatis actus, ad aliquam rectitudinis praesertim immutabilem normam exigatur oportet, ab eaque suam determinationem desumat. *Formalis igitur conceptus* moralitatis in genere *adaequate* sumptus praeter *emanationem* sive *dependentiam actus a ratione dirigente et voluntate libere operante*, postulare insuper videtur *relationem ad regulam quamdam* seu *normam cui voluntas libere agens subiicitur.*

Ex eo autem quod ab utraque superius indicata (n. praeced. in fine) sententia aliquid in rem nostram desumamus, ut *formalem* moralitatis in genere *conceptum*, sicut series allatarum probationum ostendit, determinemus, nedum via quaedam aperitur easdem Doctorum sententias (1) forte haud aegre componendi, sed quod magis nostra interest videmur nobis hac nostra agendi ratione velut in tuto positi, atque a debito solvendi illas difficultates absoluti quibus alterutra sententia exclusive ad alteram accepta

(1) Duas has sententias circa *formalem* moralitatis *conceptum* forte haud aegre compones, dummodo consideres voces illas primae definitionis *a ratione dirigente*, posse significare rationem velut normam et regulam naturalem ac immediatam ipsius voluntatis, et non solum tamquam principium a quo dimanet actus humanus, vel tamquam lumen quoddam manifestans dumtaxat obiectum a voluntate prosequendum. Hac porro significatione supposità, quam plerique saltem huius sententiae assertores videntur supposuisse, evidens est etiam hanc primam sententiam in *formali conceptu* moralitatis implicitam *relationem* actus voluntatis *ad regulam* includere; quia revera *ratio dirigens*, sive rationis iudicium, quatenus saltem veram obiecti bonitatem a falsa distinguit, est quaedam voluntatis regula, cui ipsa conformari potest. Parum autem refert, quod ratio non constituat regulam magis remotam vel ultimam ac praesertim immutabilem; hic enim quaestio fit de *formali conceptu* moralitatis *in genere*, ideoque ab hac specifica determinatione regulae potest praescindi.

Qui hanc moralitatis definitionem isto sensu explicant, solent quoque haud incongrue eamdem exhibere, per *relationem actuum humanorum cum naturali eorum fine*, sive *cum bono intento a Creatore:* unde ipsae actiones dicuntur moraliter bonae vel malae, prout nempe a libera voluntate bene vel male ad hunc finem sive bonum diriguntur. Aliud itaque est quaerere, utrum aliqua actio sit per se bona sive conformis eidem fini; aliud, utrum operans in tali actione conformiter agat eidem fini, utaturque eadem velut medio assequendae perfectionis; quamvis moralitas perfecta sive completa non nisi ex utroque exurgit, cum extrinseca quaedam actionis conformitas cum fine, absque bona voluntatis ordinatione in eumdem, constituat duntaxat quamdam honestatem extrinsecam. Auctores nonnulli qui in morali doctrina a vero hominis fine praescindunt, quorum meminimus superius (cap. 1. art. 3. n. 19. *in nota* 1.) mancam huiusmodi moralitatem venditare non erubescunt. Sic et Romagnosi auctor caeteroquin haud expers ingenii in sua *Introductione iuris publ.* §. 149. asserit : *hominem qui tota vita sua cogitaret et amaret malum, sed in agendo ordinem servaret . . . nullatenus iniustum, sed iustum omnino futurum*: quasi nempe perfectio generis humani unice penderet ab actibus externis, et moralitas actionum humanarum consisteret in cooperatione ad talem perfectionem. Numquid igitur amare et aestimare alios non erit actus moralis et debitum naturale? Numquid filius desiderans mortem patris, exhibens tamen ei extrinseca officia ob timorem e. g. amittendae haereditatis, censendus erit probus et iustus? Aliam quamdam *moralitatis* a *iustitia* prorsus iniustam seiunctionem invectam a quibusdam germanis philosophis indicabimus inferius, sicut promisimus initio ipso harum institutionum sive in Prooemio.

urgeri posset; quatenus videlicet prima carum non videatur comprehendere tantum quantum ad *conceptum* moralitatis *formalem* et *adaequatum* praerequiritur, altera vero videatur includere illud sine quo *conceptus* seu *ratio formalis* moralitatis subsistere valet.

42. Uberius soluta praecedenti quaestione, quod secundo loco inquirendum superest, quomodo nempe *ratio formalis moralitatis eius speciebus diversis, bono scilicet et malo morali, conveniat*, instar cuiusdam sequelae facile determinatur. Et quidem *bonitatem moralem* humani actus in *positiva relatione conformitatis* ad regulam morum, seu ad obiectum eidem regulae subiectum, sitam esse, patet ex communi hominum sensu, *formalem bonitatem* morum velut quamdam rectitudinem spectantium, non secus ac bonitatem physicam et formalem operis artefacti; et ex eo quod, hac *relatione* actus ut *tali* non supposita aut sublata, pereat totalis conceptus *bonitatis moralis*, quodque per hoc a formali ratione *mali moralis* distinguatur.

Propter oppositas rationes, *formalis* ratio *mali moralis* constituenda est in *privatione* (1) *conformitatis* humani actus ad *regulam morum;* praesertim quod et ex generica ratione mali nequeat esse *in se* aliqua physica realitas seu substantialis aut modalis entitas, (quidquid enim tale physice est, bonum est, Deumque habet et potest habere auctorem), et ex sui natura positivum hunc *debitae rectitudinis* defectum, seu *privationem* innuens aeque possit competere malo morali *commissionis* ac *omissionis.* Qua in re hoc tantum adest discrimen, quod cum voluntas positivum actum exercet ex obiecto, fine, aut circumstantiis regulae morum adversantem, *deformitas* haec cadit *directe* in ipsum actum; si vero tantum omittat positionem *debiti* actus sive cohibeat se a tali positione aut indifferens ad eam remaneat, deformitas directe respicit voluntatem seu agentem. Praeterea, *deformitas* haec utpote ab oppositione terminorum realium orta, non est *merum nihil* etiam *formaliter* spectata, (materiale enim mali moralis, seu actus ipse, est quid physice bonum), etenim relationes (sive tandem fuerint convenientiae sive discrepantiae et oppositionis) quae in terminis positivis eas constituentibus reale (physicum aut metaphysicum) fundamentum agnoscunt, quamvis non habeant existentiam suae ipsarum realitatis extra mentem intelligentiae ipsas apprehendentis, sunt tamen formaliter vera entia rationis sive reales proprietates obiectorum, solo quidem intellectu perceptibiles ac proinde entitates vel realitates, ut ita dicam, spirituales et non materiales, a sola *subiectiva* vel *arbitraria* mentis apprehensione et fictione minime dependentes.

(1) Supponimus hic notam illam distinctionem *negationis* a *privatione*, quatenus nempe haec non quemtibet defectum, sed defectum cuiusdam realitatis sive perfectionis *debitae* significat: quod in primis animadvertendum erat, ut scilicet tamquam parum accuratam habeamus illam mali moralis definitionem, quae illud constituit simpliciter in *defectu convenientiae*, sive *conformitatis actus ad regulam morum*. Etenim defectus potest etiam accipi pro sola negatione conformitatis sive non conformitate actus ad regulam, hinc actus puerorum ante usum rationis, amentium quin et brutorum, utpote non conformes seu carentes conformitate ad regulam dicendi forent moraliter mali. Malum itaque morale constituitur per defectum positivum realitatis debitae, sive eiusdem privationem, quae involvit deformitatem actus a regula; haud secus quam malum physicum non constituitur per quemlibet negativum realitatis defectum, qualis e. g. est defectus oculorum in lapide, bene vero per defectum e. g. oculorum in animali. Multum itaque differunt hae duae expressiones, *aliquid non esse conforme*, et *aliquid esse difforme*, e. g. ab exemplari vel regula; postremum namque dicit quamdam oppositionem cum regula vel exemplari.

Vide dicta (*Ontologiae* art. 4. n. 31). Hinc, loquendo nunc de relatione ex qua oritur *privatio* quae *malum morale* constituit, manifestum fit quod malum hoc merito a Deo prohibetur vel poena afficitur.

Utrum autem praeter *privationem* boni seu debitae conformitatis ad regulam morum admittenda sit quoque, in *ratione formali* malitiae moralis, positiva quaedam oppositio cum eadem regula seu ordine, quaestio videtur de nomine; nam *vera privatio* non est idem ac *defectus* dumtaxat *negativus*, ideoque implicite hanc positivam oppositionem involvit, sufficitque ad specificam moralitatis distinctionem constituendam, cum hic non agatur de notis specificis aut genericis stricto sensu acceptis. Ex his patet quid sit respondendum ita arguenti: *Bonum et malum morale sunt duae species oppositae moralitatis; atqui bonum morale situm est in* POSITIVA CONVENIENTIA *actus liberae voluntatis cum regula seu norma; ergo malum morale, propter contrariorum rationem, debet consistere in* POSITIVA OPPOSITIONE *eiusdem actus cum regula*. Etenim *privatio* non est mera carentia conformitatis sed vera deformitas actus a regula, ideoque *positivam* hanc *oppositionem* (*moralem* utique non *physicam*) revera includit.

PROPOSITIO II.

Ex* OBIECTO CIRCUMSTANTIIS *et* FINE *bonitas aut malitia actuum humanorum in particulari dimanat.

43. Quaestionem hanc, quam tertio loco investigandam proposuimus, eo referri manifestum est, ut tam bonitatis quam malitiae moralis diversi fontes sive peculiaria principia determinentur, nedum enim bonum morale differt a malo, sed inter ipsa bona ad invicem et similiter mala formalem rationem differentiae reperire est. Porro ex *obiecto circumstantiis et fine* operantis eam desumi communis Doctorum tenet sententia. Et sane, si per *obiectum*, non quidquid voluntati obiicitur, nec solam *materialem* rei entitatem intelligas, e. g. *dare*, vel *accipere* rem aliquam, sed id quod primo ac per se ab actu voluntatis attingitur, et quatenus *formaliter in esse morum* constituitur, e. g. *dare rem aliquam in solutionem mercedis* vel *in subsidium egestatis*, *accipere rem alienam domino rationabiliter invito*, etc. evidens erit bonitatem aut malitiam et quidem *specificam* actum ab obiecto sumere. Cum enim humanus actus sit motus quidam voluntatis seu tendentia ad suum obiectum tamquam ad terminum; respicit ipsum tamquam potentia actum, a quo perficitur; contrahit proinde eamdem bonitatis aut malitiae speciem, quae obiecto in genere morum spectato inest. Sic *amor Dei*, et *erogatio stipis*, diversam moralis bonitatis; *odium Dei*, et *ablatio rei alienae rationabiliter invito eius domino*, diversam moralis malitiae speciem ex obiecto desumunt.

Similiter *circumstantiae* quaedam seu adiuncta, quae non primario, ac per se voluntatis actus attingit (secus transeunt in rationem obiecti e. g. surripere rem praecise *quia est sacra*) quaeque tamen peculiari ratione agentem, obiectum, aut modum agendi comitantur, sicut et *finis operantis*, (nam finis operis e. g. *ditiorem evadere ex furto*, quoad casum sive quaestionem praesentem, idem est cum obiecto) actui iam constituto in sua moralitate ex *obiecto*, bonitatem aut malitiam addunt, vel quandoque eius speciem determinant aut mutant, licet etiam non transeant in rationem obiecti, seu

primario ac per se non intendantur. Sic furtum e. g. de loco et re sacra, in maiori aut minori quantitate, et ad se inebriandum patratum, praeter maioris aut minoris *iniustitiae speciem*, *sacrilegii* et *intemperantiae* malitiam adnexam habet. Et ratio est, tum a similitudine rerum naturalium et artificialium in quibus circumstantiae in substantialem earum bonitatem interdum influunt; cum etiam quia tales circumstantiae et finis sub regulis morum revera comprehenduntur, habentque quandoque eamdem vel etiam maiorem, quam ipsum obiectum, habitudinem convenientiae aut oppositionis ad rectam rationem. Insuper quia omnis humanus actus *ut talis* a fine eiusque influxu, utpote principali motore, dependet (1); fieri igitur nequit, quin finis influat actui bonitatem, *caeteris paribus*, si sit bonus; malitiam vero, si sit malus. Dixi, *caeteris paribus*, etenim finis bonus non reddit actum bonum, si obiectum vel circumstantiae non sint bonae, seu si aliunde actus est iam malus, propter generalem rationem, *bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus;* scilicet, ut actus sit *simpliciter* bonus requiritur totalis complexio bonitatis. Unde etiam s. Thomas (2) *causalem* hanc moralis actus bonitatem reponit in *essendi plenitudine*, per similitudinem ad bonitatem naturalem seu physicam.

44. Neque dicas: obiectum, circumstantias et finem *operantis*, esse quid extrinsecum et accidentale humano actui, moralitas autem debet esse aliquid intrinsecum. Deinde, obiecta aut res volitas, non continere in se bonitatem aut malitiam moralem, cum haec non sit quaedam qualitas, ideoque nec posse eam actui tribuere; praesertim quod haec, ut dictum est, a relatione ad regulam morum desumitur.

Etenim respondemus ad 1. nihil officere, obiectum, circumstantias et finem *in se* ac *materialiter* spectata esse quid extrinsecum et accidentale actui, dummodo relatio saltem *quorumdam* eorum cum actu, sit *intrinseca*, ac ex rei *natura* dimanans, ex hac enim relatione, quae in plerisque casibus datur, moralitatem in actum inducere in fundamento ostendimus. Atque hinc patet quoque responsio ad 2. cum non obiecta aut res volitae per se ipsas, sed per earum naturalem ac intrinsecam convenientiam aut oppositionem cum natura agentis hanc bonitatem aut malitiam actui communicent, et nos non loquamur nunc de generali *ac formali* conceptu moralitatis, de quo fuit sermo superius in prima propositione, sed de determinatione diversae bonitatis aut diversae malitiae moralis in *particulari*, seu de *formali ratione* differentiae earum, quae sicut ostendimus ex *obiecto*, *circumstantiis* et *fine* communiter dimanat et repeti solet; nam et id quod nonnulli addunt ex diversitate etiam *virtutum* et *praeceptorum* eam dimanare, ad rationem *obiecti* sumpti *formaliter* revocatur: sic et subsidium e. g. exhibitum egeno ratione virtutis *misericordiae* differt a solutione mercedis, quae continet rationem *iustitiae*, et cohibitio sui ab esu carnis e. g. ex motivo virtutis abstinentiae differt a simili cohibitione facta ex motivo impositi praecepti.

Haec differentia moralitatis in genere ab eius determinatione in particulari ex ratione *obiecti* etc. probe advertenda est, propter nexum cum quaestione inferius tractanda de intrinseco boni et mali moralis discrimine. Etenim sicut non omne *obiectum*, *finis* et *circumstantiae*, sed relatio intrin-

(1) Vide dicta in *Metaphysica* de fine tamquam causa (*Ontologiae* art. 6. n. 60.), de distinctione inter finem operis et operantis (*Cosmologiae* art. 5. n. 28.).

(2) *Summae Theolog.* part. 1. 2. quaest. 18. art. 1.

seca eorum cum actu peculiarem in ipso moralitatem determinat; ita non omnis intrinseca relatio eorundem cum actu, sed ea dumtaxat quae naturalem ac essentialem eum natura agentis convenientiam aut oppositionem dicit essentialem bonitatem aut malitiam actui communicat: siquidem illa censenda est essentialis bonitas aut malitia actus, quae ante omnem aliam in eo concipitur, sine qua concipi nequit, et quae, aliis mutatis, invariabilis permanet; qualis profecto invenitur in tendentia actus ad quaedam obiecta, circumstantias, et fines; ut patebit exemplis (1).

45. Quaeritur ulterius, an specifica moralitatis distinctio in bonum et malum morale sit adaequata nec ne, sive utrum dentur actus humani *indifferentes*. Quaestionis resolutio pendet a distinctione, seu potius consideratione humani actus, secundum speciem, id est, *ex parte tantum obiecti;* et in individuo, id est, *ut affecti* seu *determinati a circumstantiis individualibus*. Humanum actum *in specie*, seu tantum ex obiecto spectatum, posse esse indifferentem scilicet nec bonum nec malum, fere omnes consentiunt. Etenim quis non videt quosdam actus e. g. *ambulare*, *sedere*, etc. consideratos dumtaxat ut sunt simpliciter *tales*, praescindendo videlicet a circumstantiis personae et loci, a fine aliisque adiunctis, quae illos constituunt in *individuo* seu *determinate* tales, nullam per se dicere relationem convenientiae aut oppositionis cum aliqua regula, unde rectitudo aut deformitas moralis colligi queat? Haec porro consideratio actus ex parte dumtaxat obiecti sive in *specie*, cum sit, ut aiunt, praecisio mentalis, species enim non existunt realiter nisi in individuis, manifeste ostendit inanes esse rationes huiusmodi: si daretur actus in *specie* sive ex *obiecto* indifferens, deberet esse etiam indifferens in *individuo*, nam species non existit nisi in individuis; deinde, bonum et malum morale sunt ita opposita ut nullum admittant medium; ideoque nec in specie potest dari actus indifferens. Enimvero non agitur hic de *specie* actuum *a parte rei* existente prout a mente apprehenditur, sed de praecisione mentali qua actus consideratur ex parte dumtaxat obiecti, iuxta quam considerationem potest convenire et revera convenit aliquid speciei quod non convenit individuis, et vicissim; sic homo consideratus dumtaxat *ut homo*, nec est parvae nec magnae e. g. staturae, scientiae etc. at si spectetur in individuo aliquid ex his eidem necessario conveniet; non est igitur necesse ut in *specie* sive ex obiecto supponendo quosdam humanos actus indifferentes, debeant hoc ipso supponi indifferentes etiam in *individuo*. Oppositio inter bonum et malum morale est *contraria* non autem *contradictoria*, ideoque inter *conformitatem* et *difformitatem* moralem actus adest medium sive mera *non-conformitas*; praesertim quod remotio moralitatis bonae et malae ab actu non dicit omnimodam privationem in *esse* (2). Unde et inferius probaturi non dari actum indifferentem in *indivi-*

(1) Vide huiusmodi exempla inferius (n. 49.) exposita ad quaestionem nuper memoratam.

(2) Bonum et malum morale utpote qualitas sive proprietas quaedam humani actus physicae eius realitati velut superadditur; hinc quamvis ratione mutuae oppositionis in eodem actu simul consistere nequeant, proindeque invicem se excludant, relate tamen ad actum in eius *esse* physico consideratum, si utrumque ab eo mente removeas, non dicunt omnimodam realitatis privationem, qualis habetur e. g. inter *existentiam et non existentiam* relate ad physicam alicuius entis realitatem, et inter *possibilitatem* et *impossibilitatem* relate etiam ad metaphysicam eiusdem realitatem sive notarum convenientiam.

duo, non ex oppositione inter bonum et malum morale, sed aliis rationibus conabimur id ostendere: oppositio igitur inter bonum et malum morale non destruit indifferentiam actus humani in *specie* seu ex parte dumtaxat *obiecti*.

Relate ad indifferentiam actus humani in *individuo* haud levis est inter Doctores disceptatio. Nobis negativa sententia videtur esse tuenda; prius tamen animadvertimus, 1. spectari hic actum humanum *deliberatum*, cum indeliberatus non sit revera actus *humanus*, nec proinde moralitatis capax. 2. sumi eumdem actum *secundum se* et *ex rei natura* quatenus nempe iuxta principia moralitatis in ordine naturali (1) communiter ab hominibus elici solet; qui enim ex invincibili errore vel propter probabilitatem sententiae oppositae existimaret quosdam actus esse sibi revera indifferentes etiam in individuo, isti evaderent ei indifferentes *per accidens*. His praeiactis manifesta fiet propositionis enunciatio.

PROPOSITIO III.

Nullus actus humanus individuus PER SE *et* EX REI NATURA *spectatus est indifferens.*

46. Rationes huius sententiae sic enunciatae et limitatae videntur evidentes: 1. Cum homo quotiescumque deliberate agit etiam circa obiectum secundum se indifferens, teneatur servare ordinem rationis, ideoque operari propter finem honestum; si hoc faciat, actio individua erit bona, si non faciat, mala; ergo etc. 2. Homo quoties deliberate agit, debet agere ut homo, seu secundum exigentiam ac conditionem naturae rationalis, per quam differt a brutis; atqui hoc est agere propter bonum honestum; sicut enim caetera entia per proprias inclinationes sunt directa necessario et ordinata in suos fines, ita homo agens liberum et morale est ordinatus ad finem sibi proprium, qui est bonum rationi conforme et honestum; ergo nequit dari humanus actus qui nec sit bonus, nec malus. 3. Quia non datur medium inter bonum honestum et delectabile, (utile namque cum ad aliud referatur, ratione sui non appetitur unquam), et quia nequit homo deliberate agens, agere propter delectabile sensibile tamquam propter finem, cum hoc sit proprium brutorum, et partis sensitivae, absurdumque est ordinare operationem deliberatae voluntatis seu superioris facultatis ad delectandam partem inferiorem tamquam ad finem, in quo sistatur; restat ut nonnisi propter finem honestum actus deliberatus elici debeat, ac proinde etc. 4. Finis actus humani, in quo agens quiescit, vel est summum bonum nempe Deus, *actualiter* aut *virtualiter*, *explicite* aut *implicite* (perinde est enim ad rem nostram) intentus; vel est bonum aliquod creatum; his namque duobus omnia continentur: si primum, actus erit bonus, si alterum, malus; hoc enim constituit illam perversionem, vi cuius utimur fruendis et fruimur utendis: ergo etc.

(1) Actus etiam *moraliter* in ordine naturali bonus, si fiat ab infideli et non baptizato, e. g. si nempe is eroget stipem egeno, relate ad ordinem supernaturalem est *indifferens*, quatenus nempe pro tali actu nullum supernaturale praemium meretur, nec similiter, ut per se patet, ulla afficitur poena. Ab hoc itaque pariter, sicut philosophum decet, in praesenti quaestione prescindimus.

¹ Consulto induximus postremam rationem, ut scilicet appareat non esse quid supra vires humanas, sicut quibusdam visum est, dirigere actus deliberatos *etiam minimos* ad finem honestum vel ultimum, ad hoc enim non requiritur ut semper *explicite* et *actualiter* in agendo de fine nostro ultimo cogitemus, quod utique conditio nostrae naturae non patitur, sed sufficit, si actus propter finem honestum elicitus, *virtualiter et implicite* in Deum referatur; ad quod etiam praestandum a sacris litteris monemur (1). *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*, et (2), *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii.* Porro huiusmodi testimonia s. Scripturae afferimus ut appareat sententiam quam tuemur congruere cum iis quae ex divina revelatione innotescunt, non iam ut ex illis velimus inferre dari quoddam saltem supernaturale praeceptum referendi omnes deliberatas actiones ad ultimum finem sive Deum: etenim minime nos latet disputari adhuc inter morales Theologos utrum verba illa s. Scripturae primo loco posita contineant *praeceptum* an vero *consilium* dumtaxat. Quin imo neque hic solliciti esse debemus an detur nec ne *praeceptum naturale* referendi omnia ad ultimum finem nostrum, nam veritas quaestionis de non existentia actuum humanorum indifferentium *in individuo* ab hoc non pendet; cum moralitas actuum, sicut inferius videbimus, latius pateat quam *debitum* ex *praecepto*, actionesque sint revera *moraliter bonae* si fuerint *simpliciter honestae* et rationi *conformes*, quamvis nullatenus praeceptae, ut innumera et obvia probant exempla.

Hinc patet quid sit respondendum ita aut similiter arguenti: *si omnes actiones deliberatae ideo sunt aut bonae aut malae moraliter quia referuntur vel non referuntur in ultimum finem, deberet esse aliquod praeceptum naturale vel supernaturale easdem referendi in ultimum finem; atqui nullum tale datur praeceptum: ergo* etc. Etenim *dist. maior.* deberet esse aliquod praeceptum, etc. si bonum aut malum morale desumeretur *dumtaxat* ex praecepto *conc.* si etiam ex ipsa rei natura *neg.* et *omis. minor. neg. cons.* Patet vero ad rem nostram sufficere, ut quoties homo deliberate operatur, vi naturalis et moralis suae constitutionis non nisi convenienter suae ipsius rationalitati et dictamini rationis agere debeat etiam in iis operationibus quae ex *obiecto* sunt indifferentes. Quod si addas: in his quae nec sunt praecepta nec vetita ideoque *licita*, indifferens erit ad aliquid eorum se determinare vel non determinare; respondetur: Quidquid in illo casu elegeris vel non elegeris actio erit moraliter bona et honesta, cum ex rei natura honestum sit sequi dictamen rationis, ostendens *licere nobis facere id quod facimus.*

Quod autem ulterius inquiunt, homines etiam studiosos boni moralis non agnoscere, neque experiri in se necessitatem naturalem communes ac leves actiones, ut pedem, vel manum movere, spuere etc. referendi ad finem aliquem honestum; neque, si id non praestent, culpae sibimet tribuere; nimium etiam videri, homines in singulis huiusmodi actibus, ex defectu finis peccare saltem leviter: parvi ponderis est. Id enim accidit, quia tales actus communiter indeliberate fiunt, et quia plerique homines ad ordinem actionum debitum ex ratione non reflectunt; si enim reflecterent et praeiudicatam opinionem deponerent hanc necessitatem agnoscerent. Insu-

(1) 1. *Corinth.* cap. 10. vers. 31. (2) *Matth.* cap. 12. vers. 36.

per, quia in hominibus moralis boni studiosis propter constantem voluntatem honeste agendi tales actus per se ac virtualiter in finem honestum diriguntur, et quia omissio talis finis circa haec minima censetur minimum morale malum sive exiguus defectus, ideo haec caeteroquin viri honesti parvi pendere solent.

47. Opponunt insuper primo, non semper tenemur agere propter finem ultimum, et aliunde nequit dici actus malus si tantum ad aliquam naturae commoditatem refertur; in delectatione namque sensibili sistere tamquam in fine non est quid inordinatum, quando delectatio est finis a natura intentus, ut recreatio aurium ex musica, narium ex odore etc. Praeterea spuere e. g. ob levem indigentiam et commodum naturae, non est actus malus, utpote carens inhonestate, neque moraliter bonus, cum nemo laude dignum existimabit quemquam, eo quod spuerit.

Verum respondemus ad 1. non semper quidem nos teneri agere propter finem ultimum *explicite*, attamen quia deliberate agendo prohibemur non sequi directionem rationis in finem honestum, iam hoc ipso tenemur *implicite* actionem deliberatam in finem ultimum dirigere. Aliquem actum ad commodum etiam sensitivae naturae referre, non est malum, si fiat iuxta rationis dictamen, at hoc ipso erit honestum; agere namque propter levamen et commodum, seu rectam habitudinem corporis ad suas et animae functiones necessariam, non est idem ac quaerere delectationem sensibilem *propter se ipsam*, quod utique est inordinatum, ideoque negatur *suppositum* delectationem hanc esse unquam intentam a natura pro *tali* fine hominis deliberate agentis.

Ad 2. dicimus, spuere aliosque similes actus, si deliberate fiant propter necessitatem naturae ac iuxta dictamen rationis et sicut hominem decet, esse moraliter bonos, hominemque esse laude dignum, non quia haec facit, sed quia rationis dictamini obsecundat. Ponere tandem tales actus, ratione solius exercitii libertatis semel et iterum, foret honestum; saepius inane ac otiosum.

Denique non est praetermittendus Barbeyrac (1), qui doctrinam hanc de indifferentia actuum humanorum, more solito irridet, inquiens 1. innumeros dari actus indifferentes, cum innumera sint, quae nec a Deo nec ab hominibus iubentur vel vetantur, quae proinde facere vel non facere, nec est bonum, nec malum; 2. Distinctionem actionis tantum ex obiecto indifferentis, esse ideam chimaericam scholasticorum; igitur ex. g. saltatio, etiam in actu singulari erit indifferens; 3. Actionem e. g. quae non est praecepta a lege, licet ex bona intentione fiat, non esse bonam nisi *negative*, id est, *non malam;* ergo indifferentem.

Respond. ad 1. *Neg. antec.* ad *probat. dist.* quae proinde facere etc. nec est bonum, nec malum, si considerentur dumtaxat ex parte obiecti, *conc.* si in individuo *nego*. Aliud est plura esse nec praecepta nec prohibita, ideoque libero nostro arbitrio relicta; aliud vero, ita esse nobis subiecta, ut dum libere ad aliquid obiective indifferens determinamur, non debeamus intendere finem honestum, possimusque rationabiliter sensibilem delectationem pro fine habere. Praeterea, sicut superius dictum est, in iis, quae non sunt iussa aut vetita, sequi etiam dictamen rationis ostendens *licere facere quod facimus*, iam *per se* honestum est, referturque virtualiter in Deum liberi arbitrii auctorem.

(1) In Pufendorfii *de iure naturae et gentium* (lib. 1. cap. 7.).

Ad 2. *Nego antec.* et *conseq.* Conceptus abstractos, qui habent fundamentum reale, esse chimaericos, mera calumnia est; secus etiam conceptus e. g. lineae chimaericus erit, qnia singularis linea est semper vel curva vel recta. Consequentis negatio patet ex rationibus superius allatis.

Ad 3. *Nego antec.* et *conseq.* Actio licet non praecepta, quae ad bonum virtutis dirigitur, *positive* bona est; talis autem censetur actio quae fit propter aliquem finem honestum, virtualiter namque ad ultimum finem refertur. Unde s. Thomas (1) inquit: *Omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicuius virtutis vel malum alicuius vitii. Nam hoc ipsum, quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.*

48. Inter antiquos, Epicurei caeterique, de quibus Tullius (2), omnia voluptate vel utilitate dimetientes, boni et mali moralis, honesti et inhonesti naturale discrimen sustulerunt. Sic iuxta eos eorumque praesertim magistrum, animadvertente ipsomet Tullio, magnificae virtutum laudes sunt verba dumtaxat illusoria; nam virtutes e. g. *temperantiae, iustitiae, fortitudinis* etc. velut quid bonum existimantur, non quia actus earum dicunt ex sui natura quamdam rectitudinem seu ordinatum procedendi modum et convenientem perfectionem humanae naturae; sed tantum quia e. g. ex *actu temperantiae* potest quis sibi comparare longiorem continuationem voluptatis et oblectamenti, ex *actu iustitiae* aestimationem et benevolentiam aliorum, quae multum conferunt ad tranquillitatem vitae, ex *actu fortitudinis* minorem sensibilitatem in adversis et malis huius vitae. Istorum vestigia, licet frequenter diversis fundamentis innixi, premunt plerique recentiores impii, inter quos Spinosa, et Hobbesius (3) qui *ab opinionibus arbitrariis* hominum, vel ab *arbitraria legum* civilium *constitutione,* hoc discrimen repetit (4). Pufendorfius, quem sequuntur Cocceius et ex parte Heineccius, arbitratur discrimen hoc a *libera* Dei *voluntate* et *lege positiva* pendere, ita ut tamquam inventum scholasticorum respuat differentiam istam moralium actionum, sci-

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 18. art. 9. ad 3.

(2) *De Offic.* lib. 3. cap. 22. et seqq. *De finib.* lib. 2. cap. 10. et seqq.

(3) *Leviathan.* et lib. *de Civ.* cap. 6. et 12.

(4) Ab eadem sententia non procul recedunt Hume, Smith, et Loke quorum primus utilitatem et pulcritudinem inter se plane cohaerere autumans, quodque aptum est ad afferenda emolumenta, id simul pulchrum esse; cum talem animi constitutionem detexisset, ut quod pulchrum est eidem placeat sitque oblectamento, quo autem delectatur id necessario ab eo adprobari, infert proinde omnes animi affectiones voluptatem aut utilitatem afferentes rationem boni virtutisque moralis continere.

Smith censet ea esse bona et approbanda quae a spectatoribus approbatum iri perspicimus, quaeque ipsi admitteremus et approbaremus, si in illorum locum essemus substituti; quo fit ut ex alieno sensu, et non ex rei natura aut necessaria rationalitatis nostrae constitutione, quisque debeat de actuum suorum bonitate aut malitia morali iudicare.

Non abludit Loke qui virtutem bonumque aut malum morale ex hominum opinionibus eruit atque ad legem opinionis revocari censuit. Unde nec exhorruit nefandissima facta de morum corruptione apud diversas gentes et populos accurate et studiosissime recensere. Verum in hoc, nimio dumtaxat aestu ingenitas virtutis et honestatis ideas impugnandi, videtur fuisse abreptus, melioraque certe docuisset si reiectis etiam ideis ingenitis aliud moralitatis fundamentum quam mutabilem omnibusque erroribus obnoxiam hominum opinionem posuisset.

licet: *quasdam esse praeceptas quia sunt bonae, quasdam vero bonas quia praeceptae*, et item: *quasdam esse prohibitas quia malae: quasdam vero malas quia prohibitae*. Adversus hos omnes generatim probabimus dari *intrinsecum* discrimen inter bonum et malum morale, et quasdam morales actiones esse bonas, honestas, alias malas et turpes, citra omnem reflexionem, ad ullam legem humanam, vel etiam positivam divinam a libera Dei voluntate manantem.

Ad pleniorem quaestionis intelligentiam advertendum est, hypothesim istam in qua statuitur, aliquas actiones esse ita moraliter bonas, aliquas ita malas, ut etiam si per impossibile Deus illas non praeciperet has non vetaret, adhuc remanerent tales, convenientes scilicet vel repugnantes naturali rationi, esse abstractionem mentalem, praescindentem a Deo, minime autem excludentem eum, eiusque sapientiae necessariam ordinationem. Deinde supponi hic quoque rationalem naturam sicuti est, conformatam; cum absurdum prorsus videatur, exclusa omni absoluta ac immutabili realitate et ordine eiusque fundamento, velle adhuc disputare de convenientia et discrepantia aliquarum realitatum et ordinis, eaque admittere: praesertim quod, nec concipi valeant humani actus ut proprie morales ante ipsam etiam *rationem* spectatam velut naturalem eorum normam (1).

Revocanda est insuper in mentem tradita in Logica distinctio cognitionum nostrarum in *theoreticas* et *practicas*; illudque saepius indicatum veritatis *metaphysicae*, *necessariae* et *immutabilis* fundamentum *proximum*, quod est ipsa rerum natura vel intrinsecae relationes rerum aut proprietatum, ex quibus exurgunt determinatae illae convenientiae, quas intellectus utpote ab arbitraria sua apprehensione independentes, nequit non agnoscere ut necessarias et immutabiles, quin imo in verum naturaliter propensus nequit easdem non approbare eisque assentiendo non delectari, sicut e contrario nequit non respuere notiones ex relationibus manifeste pugnantibus coalescens, tamquam errorem et falsitatem oppositam directe suae rationalitati; quod fit evidentissimum sumpto exemplo ex illis metaphysicis veritatibus quae vocantur *prima* rationis *principia* eorumque oppositis enunciationibus. Porro haud dissimili modo *intrinseca bonitas* aut *malitia* quarumdam humanarum actionum, de qua nunc quaerimus, ab ipsa rerum natura vel intrinsecis rerum earumque proprietatum relationibus derivanda est. Ut enim utar exemplis cl. Gerdil (*Della origine del senso morale*), homo recta ratione utens, exclusa nempe ab ipso omni inordinata affectione, studio partium et privatae utilitatis commodo, cui demandata esset quaedam distributio praemiorum iuxta mensuram laboris a quibusdam operariis suscepti, (etsi nemini de distributione facienda rationem reddere supponatur teneri) officium istud suscipiens, sicut naturaliter nequit non agnoscere relationem ex ipsa rei natura et constitutione humana manantem, quod maiori labori maior (*ceteris paribus*) fructus respondeat, indeque non efformare istud *theoreticum* iudicium; *conveniens quoque esse ut maius praemium accipiat qui plus laboris contulit;* ita nequit non videre similem ex rei natura manantem relationem convenientiae huius *practici* iudicii, *sibi nunc necessarium esse* (ad servandam aequitatis naturalis rationem) *maius tribuere praemium illis qui plus proportionaliter laboris susceperunt*. Eaedem relationes ex rei natura manantes manifeste conspiciuntur in exemplo iudicis, qui, secluso omni inordinato affectu et lite, sententiam profert iuxta rei veri-

(1) Vide dicta superius n. 41. in *nota* ibidem posita.

tatem, absolvendo scilicet accusatum cognita eiusdem innocentia, vel damnando illum cognito reatu; etenim ad id praestandum inducitur, tam a *speculativo* indicio intrinsecam rei veritatem exhibente, scilicet; *illam sententiam esse rectam, quae cum veritate rei iudicandae congruit*, quam a *practico* ostendente intrinsecam convenientiam ac ordinem actionis cum natura agentis, nempe *se nunc*, cognita accusationum falsitate aut veritate, *non esse acturum secundum exigentiam rationis et ordinis naturalis, nisi vel absolvendo innocentem, vel damnando reum*. Haec porro rectitudo aut honestas actionis non ab apprehensione nostra sed ab ipso ordine et convenientia naturali dependet adeo, ut is etiam qui a veritate et rectitudine talis iudicii recedit, propter lucrum e. g. oblatum iniquam ferens sententiam, mallet certe, dummodo idem emolumentum aliter habere potuisset, sententiam iuxta veritatem rei tulisse, nec contra propriam conscientiam egisse.

Ex dictis manifestum fit idem esse fundamentum intrinsecae bonitatis ac malitiae *moralis* sive honestatis ac inhonestatis, quam ipsorum principiorum seu veritatum *metaphysicarum*; unde etiam inferius loquendo de lege naturali apposite ostendemus veritates et quaestiones morales in lege naturali fundatas certitudini ac demonstrationi proprie dictae revera subiici. Quod autem nunc dicimus ordinem, relationes ac convenientias naturales rerum determinare intrinsecam bonitatem aut malitiam moralem actionum haud secus quam ex iisdem fontibus profluit metaphysica ac immutabilis veritas notionum theoreticarum, id debet intelligi de *similitudine* non autem de *aequalitate* omnimoda, quasi nempe omnis *ordo*, *relationes* et *convenientiae* etsi *intrinsecae* rerum hoc ipso quod veritatem metaphysicam constituant aut eiusdem sint fundamentum, *intrinsecam* simul bonitatem aut malitiam moralem humanarum actionum determinarent; hoc enim admitti nec potest nec debet. Etenim apprime distinguenda sunt ordo et relationes ac convenientiae accepta pro statu *metaphysico* in *abstracto* vel in *concreto* (id est, quatenus a parte rei existit in entibus), ab iisdem spectatis pro statu *morali*; quamvis enim in eo conveniant quod in realitate ac perfectione entium *obiectiva* aeque fundentur, quodque omnis realitas et perfectio sub *transcendentali* conceptu *esse* vel *entitatis* convertatur cum ratione cuinsdam boni vel bonitatis, attamen sub alio respectu plurimum differunt. Et sane, *bonum* etiam *relative* dumtaxat consideratum, quatenus nempe est aliquid (*physice* vel *moraliter*) quod a voluntate *simpliciter* appetitur, non convertitur, sicut ostendimus in Metaphysica (*Psycholog.* cap. 3. art. 1. nn. 52. 53 et seqq.), cum *omni vero*. Deinde, conceptus *veri* ex ordine, relationibus et convenientiis entium etiam *intrinsecis* ortus, aeque potest respicere statum *tantum* metaphysicum vel physicum quam moralem. Praeterea, nonne relationes, convenientiae et ordo intrinsecus veritatum mathematicarum vel *pure* metaphysicarum e. g. circa conceptus quantitatis, temporis, spatii, etc. nullum prorsus respectum aut vim habet ad determinandam intrinsecam bonitatem aut malitiam *moralem* actionum humanarum? Nonne, idem prorsus dicendum est, ut per se patet, de relationibus, convenientiis et ordine etiam *intrinseco* existente e. g. in natura ac proprietatibus tot entium pertinentium ad diversa regna vel classes mineralium, vegetabilium et animalium brutorum? ut nihil dicam de aliis entibus. Relationes itaque, convenientiae et ordo ille *tantum* determinat *intrinsecam* bonitatem aut malitiam humanarum actionum qui aliquem necessarium nexum habet cum natura hominis tanquam entis rationalis et libere agentis, cum eiusdem fine

praesertim ultimo, cum usu mediorum ad fines quosdam a ratione praescriptos, etc. quod adeo verum est, ut ipsae relationes, convenientiae et ordo inde dimanans licet *intrinsecus* rerum omnium *irrationabilium* cum Deo, *per se* tantum spectata, nullam praecontinent rationem bonitatis aut malitiae moralis. Differunt igitur convenientiae, relationes et ordo *intrinsecus* constituentia veritatem immutabilem tam in *abstracto quam* in *concreto* sive *a parte rei*, a relationibus, convenientiis et ordine determinantibus *intrinsecam moralitatem* actuum, sive haec pro statu *logico* sive *psychologico*, ut aiunt, consideretur, quamvis idem *ontologicum* fundamentum, naturam scilicet et proprietates quarumdam rerum *obiective* reales, agnoscant.

Distinctio modo indicata et vindicata magnum nexum habet cum quaestionibus inferius agitandis, easque plurimum iuvabit, nunc autem in aperto ponit sensum propositionis sequentis, in cuius probationibus expendendis advertendum est quaedam argumenta allata veritatem assertionis generatim evincere, alia vero adversariorum hypotheses in particulari destruere.

PROPOSITIO IV.

Datur intrinsecum boni et mali moralis discrimen, a mera utilitate vel voluptate agentis, ab opinionibus et arbitrariis hominum statutis, a lege humana et etiam positiva divina, id est, a libera divina voluntate manante, prorsus independens.

49. Assertio statuta pluribus evincitur argumentis. **1.** Ex supposita Doctorum distinctione inter actiones prohibitas, quia malae, et malas quia prohibitae, quae distinctio communi sensu probatur, cum etiam si positivam aut humanam legem cogitatione semoveamus, adhuc unicuique turpe ac malum videri debeat a rationis regula rectoque ordine declinare, honestum ac bonum utrique suas actiones conformare: bonum enim est unicuique enti iuxta exigentiam suae naturae agere, et in homine omnia ordinantur sub ratione tamquam sub naturali et nobiliori eorum principio discernente.

2. Sublato omni intrinseco discrimine inter bonum et malum morale, tollitur fundamentum legis humanae et positivae divinae. Quid enim? Est ne ex se bonum iisdem legibus subiici, et malum reluctari, vel neutrum eorum? Si primum, ergo ante conceptum harum legum datur aliquid ex se bonum vel malum; si alterum, ergo leges illae utpote indifferentes, nullam speciem boni vel mali moralis determinabant.

3. Plura sunt *practica* rationis principia e. g. *Deus est amandus, nemo laedendus*, etc. quae ex sui natura animum ad assensum cogunt, vimque rationalitati inferunt, non secus ac illa *theoretica* e. g. *idem nequit simul esse et non esse, totum est maius sua parte*, etc. ergo sicut ex his ante omnem conventionem et pactionem, quaedam naturaliter vera dimanant iudicia; ita ex illis quaedam actiones naturaliter, ac per se bonae et honestae, iisdemque oppositae malae et inhonestae.

4. Sic fere arguit s. Thomas (1): secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam et inferiores virtutes animae propter rationem; est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et inferiores vires animae, ut ex hoc et actus rationis, et bonum ipsius

(1) *Contra gent.* libr. 3. cap. 129. argument. 6. et 7.

minime impediatur, si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum; vinolentiae igitur, comessationes et alia inordinata, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala. Deinde; cum homo naturaliter ordinetur in Deum sicut in finem, hinc ea, quae ducunt in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta, quae vero e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem. Idem vero ut per se patet concludendum est et quidem potiori ratione de utilitate et voluptate agentis nec non de opinionibus et statutis hominum.

5. Denique, si omne discrimen boni moralis a malo, penderet a sola positiva divina voluntate et lege, potuisset Deus facere ut cuncta, quae nunc sunt moraliter bona essent mala, et vicissim; ideoque potuisset efficere ut *bonum* esset ipsum odio habere, proximum laedere, etc. *malum* vero ipsum diligere, proximo benefacere, etc. quod evidentissimam involvit absurditatem; redditque impossibile medium cognoscendi (excepta divina revelatione) quid Deus revera naturaliter praecepit, et quid prohibuit, ut patet assumpto exemplo ab iis quae revera sub divina tantum positiva lege continentur (1).

50. Difficultates, quae desumerentur ex modo quo in particulari moralitas in humanos actus dimanat, solutas habes superius (2). Obiicienti autem discrepantiam opinionum circa actus turpes et honestos, diversasque populorum nefandas consuetudines, et modum agendi notioni intrinsecae malitiae contrarium; respondebis, haec vel non fuisse actus, qui immediatam secum ferunt malitiam, aut bonitatem, vel simul constitisse cum generali cognitione intrinseci discriminis boni a malo. Aliud namque est, quod et philosophi disputent interdum de honestate vel inhonestate alicuius actus ubi immediata non est oppositio cum ratione, quodque nonnullae nationes ac populi exemplo malorum aliisque de causis possint quandoque quosdam turpes actus cohonestare; aliud vero, quod etiam immediate turpia ac iniqua possint in controversiam vocari, aut a recta ratione praeditis non videri; cum praeterea praxis opposita cuidam rationali cognitioni, voluntatis abusum non autem etiam defectum necessarii dictaminis rationis arguit (3). Unde merito ait Tullius (4): *Quae natio non comitatem, non benignitatem, non gratum animum, et beneficii memorem diligit? Quae superbos, quae maleficos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit?* et inferius: *Haec autem in opinione existimare, non in natura posita, vere dementis est. Nam, nec arboris, nec equi virtus, quae dicitur (in quo abutimur nomine) in opinione sita est, sed in natura.*

(1) Quaenam e. g. determinata dies cultui divino sit dicanda, quidnam de rebus creatis in sacrificium Deo offerendum, etc. utpote a positiva divina voluntate dependentia, sciri nequeunt nisi supposita divina revelatione. Porro eaedem res sublato praecepto aut prohibitione desinunt esse bonae aut malae moraliter, possuntque in oppositum mutari; sic sublato vetito antiquae legis e. g. de non edenda carne suina, et praecepto de quibusdam sacrificiis frugum et animalium, desiit ratio mali aut boni moralis, quae in illis continebatur, quin etiam si quis eas tamquam si essent adhuc vetitae aut praeceptae servaret, actus huiusmodi a malo morali immunes haud essent.

(2) N. 41.

(3) Vide quoque iam alias dicta *Logicae* part. 2. artic 6. n. 66: resp. ad 2. et in *nota*.

(4) *De Legib.* libr. 1. cap. 2.

Urgent Hobbesiani. In statu naturae ante quamlibet conventionem, nulla lex est, nullis officiis erga alios homo adstringitur; habetque facultatem naturalem, certe non inutilem, faciendi quidquid ad sui conservationem utile iudicaverit; ergo naturaliter omnia ei licita sunt, nihilque per se malum.

Resp. 1. *Negando* suppositum, *statum* hunc *naturae* alibi quam in mente adversariorum unquam extitisse, cum homo naturaliter sit socialis, et societas praesertim civilis nequeat subsistere sine mutuis officiis, quin etiam legibus politicae potestatis, a qua gubernatur. 2. Esto, talem statum naturae per cogitationem apprehendamus: nullae quidem in eo forent leges humanae, ideoque nulla earum praevaricatio; at adhuc subsisteret omnis rectitudinis immutabilis norma, scilicet, sapientia divina seu lex aeterna, ab eaque dimanans nostrae rationalitatis talis conformatio, qualem ordo et natura rerum postulat, quae rationalitatis conformatio in se considerata, praeberet fundamentum, ut in probationibus ostendimus, intrinseci discriminis inter bonum et malum morale; ergo tunc etiam inhonestum ac malum foret, odio prosequi e. g. Deum et proximum, aliquem laedere, etc. 3. Habet sane homo utpote liber naturalem facultatem physicam, etiam Deum e. g. ac parentes inhonorandi; num propterea, quod hoc ipsi est illicitum et contra rationem, dicenda erit haec facultas in se spectata inutilis? Principium istud, *utilitate honestatem esse metiendam*, teterrimum est, omnemque naturalem ordinem subvertit, cunctis effraenis cupiditatibus aditum patefaciendo (1). Praeterea, cum ordinis moralis perversio, quae comitatur actus a ratione difformes sit maximum malorum humanae naturae, nihil potest esse *revera utile*, id est, *verum* homini *emolumentum* adferens, quod simul non fuerit *moraliter bonum et honestum*. Vide de hoc egregie disserentem Tullium (2).

51. Opponit Pufendorfius (3). 1. Cum moralitas humanarum actionum oriatur *ex convenientia aut disconvenientia a norma seu lege*, *lex vero sit iussum superioris*, *non adparet*, *quomodo honestas aut turpitudo intelligi possit ante legem et citra superioris impositionem*. 2. Qui secus agunt, aeternam quamdam actionum humanarum statuentes regulam, *Deo adiungunt prin-*

(1) Utilitas vulgari sensu accepta cum nec in duorum hominum mente eidem ideae subiiciatur sive respondeat, et pro diversis singulorum affectionibus, conditione vitaeque adiunctis sit diversa, si ope ipsius foret metienda honestas, haec quoque iisdem mutationibus subiiceretur. Hinc et Ieremias Bentham ponens pro fundamento socialis ordinis, bonitatis et iustitiae a legibus manantis *utilitatem*, cum advertisset huiusmodi principii arbitrariam, vagam et valde mutabilem significationem, conatur determinare in quo ratio boni et felicitatis humanae sita est: verum quia hanc quoque voluit constituere in eo quod maximam homini voluptatem oblectamentumque parit, malum vero in eo quod molestiam ac taedium, quae pariter admodum vagam mutabilemque significationem habent, nihilque dari potest magis inconstans et pro hominum diversitate magis diversum, quam voluptas, gaudium, taedium, etc. in utroque itaque constituendo procul a veritate recessit. Vera etenim *utilitas* sincerumque hominis *oblectamentum* nequeunt esse a iustitia honestateque seiuncta, uti argumentum quod subiicimus manifeste ostendit; at hoc ipso ista aliud sui principium sive fundamentum agnoscant oportet. Vide, si vacat, D. Cousin (*Hist. philos.* lect. 20.) ubi ostendit quantum differant utilitas et voluptas ab honestate, quantumque interest ea non confundere; animadvertitque in Loke, qui, ut ipse ait, notionem boni et mali derivans a timore poenarum et spe praemii, ponit principium pro consequentia, et confundit consequens cum antecedente.

(2) *De legib.* libr. 1. cap. 16. et 18. *De offic.* libr. 3. cap. 2. et seqq.

(3) *De iure natur. et gent.* libr. 1. cap. 2. §. 6.

cipium aliquod coaeternum, extrinsecum, quod ipse in assignandis rerum formis sequi necessum habuerit. 3. Fatendum est, Deum sicut caetera omnia ita et *hominem* liberrime *creasse*, ideoque in beneplacito eius fuisse *qualem vellet* ipsi *naturam assignare;* nil igitur potest esse quod homini absoluta necessitate conveniat citra beneplacitum Dei.

Resp. ad 1. *Dist. antec.* Moralitas humanarum actionum oritur *ex convenientia aut disconvenientia a norma seu lege*, etiam, *conc.* tantum, *neg.* Pufendorfius in hoc vehementer hallucinatur, quod non distinguat legem positivam Dei a libera Dei voluntate manantem a norma quadam naturali, quae in ordine ac natura rerum, rationisque nostrae naturali constitutione in primis deprehenditur, et licet a divina sapientia omnia ordinante dimanet, ad eamque debeat referri, uti videbimus, praescindit tamen prorsus a libera divina voluntate, atque in se considerata medium est agnoscendi *radicalem et fundamentalem* actionum moralitatem; quae moralitas etiam dici potest, ut sapienter advertit Finetti (1), *intrinseca et formalis*, sed *imperfecta*, si comparetur cum *extrinseca et absoluta*, quae a lege extrinseca et proprie dicta profluit.

At duo alia in obiectione posita, cum solida eorum solutio dari nequeat nisi unica, et haec in suppositione doctrinae, quae in metaphysica solet explicari, circa possibilitatis naturam et rerum essentias (2); respondebimus nedum iisdem fere sententiis sed et verbis, quibus laudatus nuper Finetti aliique auctores in danda solutione harum difficultatum utuntur. Itaque

Ad 2. *Neg. antec.* Nullum aliud principium Deo coaeternum statuimus, quam ipsam *divinam naturam*, quae omnium rerum ac naturarum *fons* est atque *exemplar*. Adiungimus etiam, si Pufendorfio placet, divinam *rationem*, quae voluntatem dirigit in ferendis legibus, cuius quidem divinae rationis *derivatio quaedam* est *humana*, et consequenter immediata nostrarum actionum norma censetur. Iam vero in his omnibus nullum absurdum; quin imo convenientissimum est, ut sicut divina voluntas non agnoscit aliam normam suarum operationum praeter essentialiter rectam et immutabilem divinam rationem et sapientiam, ita veritas et immutabilitas principiorum etiam moralium nostrae *per se* defectibilis rationis, non nisi in eadem ratione ac sapientia divina fundamentum sui habeant.

Ad 3. *Conc. antec.* et *neg.* utramque *sequelam.* Omnes quidem fatemur Deum nulla necessitate adstrictum fuisse ad creandum hominem, at homini potuisse Deum quam vellet, seu quamlibet aliam assignare naturam confidenter negamus. Homo enim necessario est animal rationale sociale, ad Deum tamquam ad finem suum ultimum naturaliter tendens. Itaque existentia quidem hominis a libera Dei voluntate pendet, at natura, seu *essentia hominis* quemadmodum et aliarum *rerum omnium*, pendet solum *ab aeterna* atque *immutabili idea*, quae in intellectu divino necessario existit. Cum igitur natura sive essentia hominis in se spectata necessaria sit, atque

(1) *De princip. iur. natur.* lib. 2. cap. 2.

(2) Vide plura hac de re exposita in *Methaphysica* et presertim *Ontologiae* artic. 2. nn. 15. 16. 17. et seqq. nec non *Psychologiae* cap. 3. Artic. 2. n. 59. Et sane, qui has Pufendorfii difficultates existimaret se soluturum dicendo, hac in re nihil admitti extrinsecum Deo coaeternum etc. nisi aliquid *logicum* et *ideale*, nescio quid posset respondere contendenti, nihil aeternum, absolute immutabile, et necessarium etiam pro *statu logico* et *ideali* dari potest praeter Deum.

immutabilis, facile intelligitur, qua ratione actioni humanae convenire possit aliqua affectio etiam moralis, quae ex necessitate intrinseca promanet independenter a libera Dei legem ferentis voluntate.

Urget Pufendorfius (1). *In obscuro manet, hac sententia* (de intrinseca moralitate) *admissa, quinam demum sint illi actus in se illiciti, et quo indicio ab aliis actibus liquido internoscantur; quae item ratio sit proxima, quare iidem tales sint.* Ait praeterea, super hoc fundamento instructa *definitio iuris naturalis,* nequit non esse *obscura, et veluti in circulum revolvi.*

Resp. *Nego* utramque *assertionem.* Et quod spectat ad primam, ipse Pufendorfius ibidem ut eludat vim probationis quinto loco a nobis positae, dum asserit hominis naturam esse talem, *cui non omnes actus deberent esse indifferentes,* fatetur naturalem quamdam actuum convenientiam cum natura rationali: haec itaque *convenientia* aut *oppositio* in aperto ponit quinam sint actus liciti, et quomodo ab illicitis secernantur, estque *proxima ac fundamentalis* ratio moralitatis eorum, seu cur tales sint. Quin imo in opposita sententia haec obscuritas, ut in fundamento monuimus, haberetur, cum absque divina revelatione sciri non posset, quid Deus tamquam auctor naturae prohibuerit vel praeceperit. Etenim non aliter solet a Doctoribus concludi aliquid e. g. esse a Deo tamquam naturae anctore vetitum, nisi ostendendo illud esse *intrinsece malum,* seu naturali ordini et constitutioni humanae naturae *per se* oppositum.

Unde etiam quod secundo loco dicitur falsum est. Quae etenim obscuritas, et qui circulus esse potest? Si dicatur eam esse *legem naturalem,* quae disponit de iis quae sunt *intrinsece* bona vel mala (2), et haec illa esse, quae natnra sua sunt *conformia,* vel *difformia* rectae rationi, tamquam *proximae,* et *intrinsecae* normae; quae tandem suae rectitudinis fundamentnm agnoscit in immutabili ac aeterna divina ratione, seu in divinae sapientiae conceptu, a libera divina voluntate omnino independente. Hinc et s. Thomas (3) *de peccato* inquit, *ex hoc enim ipso, quod est inordinatum, iuri naturali repugnat.*

Art. IV. De sensu et organis moralitatis

52. Moralitatis natura sufficienter determinata, iuvat pauca quaedam innuere circa *sensum moralem* cuius notionem superius in *prooemio* (pag. 5.) dedimus, breviterque indigitavimus eum non constituere *per se* tantum normam sufficientem ad instituendos hominum mores. Quia vero *sensus* iste *moralis* potest spectari, vel tamquam *fons moralitatis* nostrarum actionum, vel tamquam quaedam naturalis earumdem actionum *norma*, nos hic eum spectabimus iuxta primam dumtaxat acceptionem, nam de regula seu norma actionum nostrarum in sequenti parte Tractatus disserere constituimus, ideoque ibidem etiam de hoc quaedam breviter innuenda erunt. Porro pri-

(1) Operis memorat. lib. 2. cap. 1. §. 4.

(2) Non quod legem naturalem ita definiamus, aut ita definiendam esse censeamus haec dicimus, sed ut ostendamus falsum esse quod Pufendorf supponit, scilicet, quasi admissa hac nostra doctrina, aliud non esset responsum dandum quaerenti quid sit lex naturalis nisi istud: *illa quae versatur circa intrinsece bona et mala*, et rursum quaerenti quid sit intrinsecum bonum ac malum: illud, *quod a lege naturali praecipitur vel prohibetur*; hoc utique esset in circulum revolvi.

(3) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 71. art. 6. ad 4.

mae acceptioni dumtaxat inhaerentes conabimur refellere duos gravissimos errores, eidem oppositos, quorum primus e crassiori materialismo ultimi seculi prodiens *sensum moralitatis* in *organo* quodam sive sensu *corporeo* aliis quinque sensibus analogo generatim reponit (1). Alter vero a systemate medici Gall dimanans et sub ementito nomine scientiae phrenologicae latens latissime nunc temporis praesertim in Galliis et Germania grassatur, et nedum materialismum manifeste promovet, uti alias vidimus (2), sed et ipsa moralitatis fundamenta subruit, dum diversas *facultates* seu *propensiones* hominum *morales* in totidem humanae calvae *depressionibus* et *protuberantiis* aut cerebri conformationibus collocat, aut saltem iisdem ita alligat, ut tota moralitatis ratio necessitate quadam ab his organis corporeis dependeat. Quidam huius insanae doctrinae adsertores eo usque progressi sunt ut ope illius vel nefandissima crimina, ut homicidia, parricidia, etc. velut naturae necessitate patrata, proindeque nulli poenae subiicienda, aut saltem a iudicibus mitius plectenda esse contenderent. Verum quid mirum, si iuxta Gall, Spurzheim, Broussais, etc. ipse *religionis sensus* in activitate horum organorum residet? Vide cl. Cerise (3).

Monemus autem in primis minime nos latere studium phrenologiae posse quoque subsistere cum exclusione materialismi et fatalismi, et plerosque auctores hac tantum ratione eidem promovendo adstipulari; ast quia doctrina haec etiam quoad scientificum valorem, ut sapienter observat cl. Forichon (4), omni solido principio anatomico aut psychologico destituitur, statimque ac anatomicam terminologiam deserit in manifestam sensationis cum idea, merae sensibilitatis cum rationalitate et moralitate confusionem incidit, aut ad coniecturales a Gall eiusque discipulis mutuatas observationes recurrit; hinc eidem etiam sic acceptae si quis valediceret, nullum inde ut videtur, naturalium scientiarum incremento detrimentum afferret. Quia vero limites nostrarum institutionum excedit systemata huiusmodi sub omni scientifico respectu considerare, nos libenter missa facimus quae ex physiologiae, zoobiologiae, anatomiae aliisque similibus fontibus peti possunt adversus opiniones in illis contentas, eo vel maxime quod philosophum rationalem et moralem intersit dumtaxat sub respectu *psychologico* et *morali* illorum investigationi incumbere, atque a materialismi et fatalismi teterrimo errore sanam doctrinam potissime tueri. Cum vero perspectum sit unicuique in institutionibus seu elementis philosophicis, propter eorumdem necessariam brevitatem, non posse exhiberi systematum confutationem nisi maxime in compendium redactam, atque solis fere generalibus animadversio-

(1) Huius sexti sensus corporei et tamen moralitatem indicantis praeformator fuit auctor *libri de Natura*. lib. 5. part. 3.

(2) Vol 1. *Logica* et *Metaphysica* in *notis* adiectis artic. 1. cap. 1. *Psychologiae*.

(3) *Exposé et examen critique du système phrénologique* : ubi sic loquitur. Quid est religio secundum Gall? *Elle est un mode d'action plus ou moins énergique de l'organe de la théosophie, aidé de l'organe du merveilleux, et probablement aussi de celui de l'esprit de métaphysique.* Quid est religio iuxta Spurzheim? *Elle est un mode d'action plus ou moins énergique de l'organe de la vénération, assisté des organes des sens, de la causalité....* Audiamus nunc loquentem ipsum Broussais. *L'abstraction-religion est un code formulé par des hommes injustes et avides qui exploitent à leur profit le sentiment* de la vénération *dont la nature nous a dotés pour d'autres fins ....* Et en religio phrenologorum.

(4) In opere *Le matérialisme et la phrénologie combattus dans leurs fondements. Préface* pag. 15. *Paris* 1840.

nibus et argumentis coalescentem, nemo hic nobis merito succensere poterit, nos uberiorem etiam sub respectu *psychologico* et *morali* harum quaestionum investigationem vel in adiectis *notis* praebere, vel ad eos auctores remittere qui apposite et ex instituto talia systemata refutarunt.

Animadvertendum est deinde, *sensum moralem* prout communiter sumitur, non esse aliud quam *instinctum* quemdam nostrae *rationalitatis*, sive huiusmodi *naturalem* animi nostri *comparationem*, qua fit ut experiamur in nobis propensionem, sive stimulum quemdam ad bonum morale approbandum, et reprobandum malum, primoque etiam inviti tacite quodammodo oblectemur, aliud vero horreamus. Differt porro sic acceptus et a *sensu naturae communi*, qui dicit instinctum sive impulsum ad quasdam veritates agnoscendas vel iudicia ferenda, et a *sensu pulchri*, *admirationis*, etc. qui pro obiecto non habent moralitatem actionum, sed vel ordinem quemdam sive symmetricam et proportionalem partium et perfectionum dispositionem atque consonantiam vel singularem utrinsque excellentiam consuetas naturae leges quodammodo excedentem. Haud me latet esse quosdam philosophos qui *sensum moralem* nolunt spectare velut *peculiarem* nostrae rationalitatis *instinctum*, sive quamdam *naturalem* eiusdem *comparationem* ad moralia iudicia formanda, eo quod eiusdem *obiectum* sive cognitio relationis quae exurgit ex directione actionis ad finem in qua consistit moralitas, non sit aliud nisi pars illius *veri* illimitati ad quod universaliter tendit intellectus humanus, ideoque aiunt opus non esse facultate distincta ab intellectu. Verum quia facultates discriminari solent non solum pro diversitate *obiecti* sed et *modi* agendi, ut patet in distinctione e. g. facultatum iudicandi et ratiocinandi, si ostenderetur dari revera modum hunc nostrae rationalitatis operandi in agnoscenda moralitate actuum nostrorum diversum a simplici cognitione vel iudicio veritatis speculativae, iam nullum foret inconveniens admittere peculiarem hanc nostrae rationalitatis facultatem seu agendi modum; eo vel maxime quod ipsa naturalis necessitas tales cognitiones habendi statim ab initio usus rationis, quin et existentia earumdem in iis etiam qui sunt inepti ad speculativas notiones formandas, talem distinctionem facultatis videatur innuere. Praeterea ut *sensus moralis* dicatur facultas seu modus peculiaris agendi nostrae rationalitatis, non est opus ipsum transferre in voluntatem, cum bonum *amabile* vel *amandum* sit pro ipso obiectum cognitionis non autem amoris, voluntas autem dumtaxat sequens iudicium morale determinet se ad illius boni prosecutionem et amorem. Quia porro *sensus moralis* sive fuerit facultas distincta sive non, necessario spectat ad rationalitatem animi nostri, hinc in vindicanda veritate sequentis propositionis ab hoc praescindimus, rationesque urgemus quae dumtaxat in vero moralitatis conceptu fundantur, vel ex rei natura desumuntur.

PROPOSITIO

Sextus CORPOREUS SENSUS, *nec non plura* ORGANA CORPOREA *ad mentem systematis Gall aliorumve phrenologorum, inepte quin et absone prorsus pro fonte ac veluti origine moralitatis actionum humanarum statuuntur.*

53. Magnam quamdam horum systematum inconsequentiam, ne dicam, absurditatem, sunt qui eruunt vel ex sola intelligibili significatione vocum, *sensus* vel *organum corporeum* et *moralitas actionis*, quae voces ad invicem so-

ciatas e. g. *organum moralitatis* (l'organo della moralità) haud secus pugnare videntur quam istae aliae, *materia cogitans*. Verum his missis, assertio nostra quoad primam eius partem manifeste probatur. Etenim, cum iam superius probaverimus *moralitatem* actuum humanorum ab ipsa nostra rationalitate, ad quam et liberum arbitrium pertinet et quae mutuas rerum inter se atque cum nostra natura et cum aliqua actionum regula detegit, dimanare, atque velut in eâ sitam esse, evidens est idem prorsus dicendum esse de *sensu* seu *instinctu morali*, sive hic pro indeliberata et ab omni ratiocinatione independenti, sive pro deliberata nostrae rationalitatis inclinatione ad approbandas aliquas actiones tamquam moraliter bonas, aliasque reprobandas ut malas sumatur: unde tamquam insanum commentum reiiciendus videtur iste sextus quidam *sensus revera corporeus* et *organicus* quinque aliis sensibus analogus, quo scilicet moralitatis notionem acquireremus. Id vero etiam inde infertur facile quod et moralitas utpote in relatione rectitudinis aut deformitatis consistens (quod est aliquid dumtaxat mere intelligibile) nullum organum corporeum utcumque tenuissimis fibris contextum afficere queat, et rectitudo huius instinctus seu *sensus moralis* ac indicii circa moralitatem, nec non quaedam oblectatio de bono et horror a malo morali minime sequantur rationem directam maioris perfectionis nostrae sensibilitatis corporeae, quin potius frequenter e diametro eidem adversentur: dum interim aliorum sensuum corporeorum oblectamenta et pro maiori perfectione sensibilitatis augentur, et apprime ad invicem conspirant (1).

Quod autem in pueris ac rudibus, licet notionibus universalibus abstractis destituantur, *sensus* hic seu instinctus *moralis* manifestetur, quodque magna sit circa illum inter omnes homines uniformitas, id minime ostendit illum ab organo quodam corporeo pendere; sed supponit dumtaxat illius evolutionem antevertere explicitum ac perfectum rationis usum, nec postulare necessario claras et distinctas cognitiones intellectuales ut manifestetur manifestarique plerumque in nobis etiam sine nobis. Praeterea haec omnia certe longe melius explicantur (suppositis semper quibusdam etsi dumtaxat confusis ideis rectitudinis, deformitatis et normae cuiusdam) per identitatem rationalis instinctus, quam per hoc figmentum sexti cuiusdam sensus corporei; cum et talis *moralis sensus* sive *instinctus* nostrae rationalitatis sit dumtaxat medium proportionatum rei cognoscendae, et sensus iste corporeus plane singularis rectaeque rationi manifeste repugnans, tam pro conditione totius corporis quam aliorum sensuum, nedum in diversis sed etiam in eodem homine mutationibus intrinsecis atque extrinsecis deberet esse frequenter obnoxius (2).

54. Idem fere esto iudicium de secunda nostrae assertionis parte, scilicet de memoratis pluribus *corporeis* moralitatis *organis*, quae in calvae humanae protuberantiis et depressionibus phrenologi et adsertores systematis Gall se detexisse antumant. Porro ad mentem eorum tres huiusmodi prin-

(1) Vide doctrinam hanc pluribus assertam, et doctissime ab oppositionibus vindicatam a Ioan. Franc. Finetti *De principiis iur. natur. et gent.* (in fine tom. 1. capite praetermisso et inserendo post cap. 10. lib. 11. tom. 2.).

(2) Sedem huius corporei sensus eius praeformator statuit inter *visum* et *auditum*, eo quod sensus moralitatis ab actione visa vel audita soleat excitari. At missis aliis rationibus nonne caeteri quoque sensus sive sensationes possunt esse occasio excitans sensum moralitatis? Nonne surdi et caeci homines sensum moralitatis adhuc manifestant?

cipaliores *sensus* seu *organa*, aut melius tres eorum generales ordines, in cerebro quidem fundamentum habent et per diversas calvae conformationes indicati, tribus generalibus animae facultatibus respondent, seu magnam earum divisionem in *instinctus*, *affectiones et intelligentiam* constituunt (1), ac deinde in totidem particulares sensus seu organa in calvae conformatione similiter indicata dispertiuntur, quot sunt particulares animae facultates (2). At in primis animadvertendum est systema hoc probari non posse rationibus a priori, quae potius eidem adversantur. Etenim si *organa* praesertim moralium affectionum et passionum in cerebro residerent, et per lineamenta calvae impressa et iisdem respondentia manifestarentur, deberent illi, qui talibus affectionibus vehementer indulgent agitanturque experiri quemdam dolorem et molestiam in posteriori capitis parte, non secus ac illi qui profundius et diutius aliquid meditantur, in anteriori capitis parte dolore frequenter afficiuntur. Praeterea si verum esset quod docet istud systema Gall, *organum* numerationis et matheseos situm esse in externo oculi angulo, quare mathematici post longius saltem et laboriosius studium in eodem capitis loco molestiam non experiuntur? Nonne testibus Bichat, Virey, aliisque physiologis, qui phrenologorum somniis aut coniecturis non delectantur, *organum* affectionibus et passionibus mentis inserviens, in partibus ad internam vitam spectantibus, sive in systemate nerveo, quod vocant *ganglonnarium*, debet residere?

Deinde adsertores systematis Gall etiam in eorum rationibus *a posteriori*, sive in divinatione circa indolem et peculiares hominum propensiones ex facta observatione et investigatione dictorum organorum passim decipiuntur (3), et si quid veritati consonum quandoque coniecerint, id ac-

(1) Coryphaeus phrenologorum Broussais (pater), *Cours de phrénologie* pag. 2. 4. quatuor huiusmodi classes sive ordines adstruit, scilicet: 1. *Instincts* (instincts proprement dits, besoins ou penchants): 2. *Sentiments*. 3. *Facultés intellectuelles*: 4. *Mouvements*: (quomodo tamen istud possit constituere peculiarem ordinem viderit ipse). Confer opus superius laudatum cl. Forichon livr. 1. chap. 1. §. 2.

(2) In hac quoque partitione et numeratione organorum cultores systematis Gall et generatim omnes phrenologi non consentiunt, nihilque adhuc scientificum hac de re constitutum habemus sicut observat cl. Debreyne (*Pensées d' un croyant catholique* etc. art. *Phrénologie*) dicens: *La doctrine phrénologique n' existe pas comme science, ou n' existe pour nous jusq' à présent qu' à titre de déception et de mystification, comme le mesmérisme ou le magnetisme animale, la mégalanthropogénésie, et l' homeopathie. — Ajoutons, dit* la Revue médicale (*cahier de juin* 1838. p. 465.), *que les docteurs cranioscopes ne sont nullement d' accord sur le nombre des organes: où l' un en découvre trente-quatre, l' autre en compte soixante-dix, un troisième plus de cent, et tous s' accusent d' avoir un jugement faux, un crâne étroit, un encéphale défectueux.*

(3) Phrenologos in eorum experimentalibus investigationibus a vero recedere testantur fere quotidianae ephemeridum relationes. Ut autem praeteream organum *theosophiae*, quod Gall et cum ipso alii in calva hominum assignarunt, etiam in capite arietum et pecorum inventum esse, neo non organum *stupiditatis* quod fertur detectum ab ipsis fuisse in subiecta phrenologicis observationibus calva acerrimi mathematici Laplace; haec pauca ex laudato nuper cl. Debreyne (art. *phrénologie* pag. 258.) subiicere sufficiet. *Je ne me propose pas, de discuter ici sérieusement la doctrine des phrénologistes comme sujet de science. L' opinion publique et surtout la haute raison de tous le vrais philosophes, psychologistes, moralistes, physiologistes, etc. s'élève contre ce système d' erreurs, le condamne et le réprouve généralement. On sait en effet que la crânioscopie reçoit tous les jours de nou-*

cidit circa homines scelestos carceribus detentos, quorum nefanda scelera cum gravi quadam corporis inordinatione coniuncta vel ipso suo putore et squalore per sese manifestant: aut saltem, utpote cuidam hominum conditioni magis communia, probabiliter de quovis similis conditionis homine coniicienda. Quid enim? nonne luxuriae et ebrietatis e. g. quidam excessus frequentes vestigia suae deformitatis in corpore relinquere solent? Nonne irae et vindictae passionibus dediti et satis frequenter agitati ipsam vultus et oculorum conformationem talem sibi successive comparant quae earumdem passionum satis probabile sin omnino certum exhibet iudicium? Quod si morales animi affectiones quando sunt vehementiores corpori ipsi quodammodo communicantur in eoque sui relinquunt vestigia, quod innuit summam animi activitatem et dominium in corpus, iam vel ex hoc tantum poterit cuilibet satis absonum videri velle attribuere quibusdam conformationibus cerebri aut corporis nostri prorsus inertis et inactivi, vim determinandi quin etiam efficiendi morales quasdam affectiones aut dispositiones animi. Deinde si huiusmodi *sensus* seu *organa* propensionesque ab eis dimanantes ipsas animi facultates constituere dicantur, sicut revera quidam phrenologi impie ac stulte affirmare non dubitant, doctrina haec purum putissimumque saperet *materialismum*, iam diu a doctis metaphysicis funditus subversum (1). Praeterea, missis nunc *organis* intellectivis aliisque, si *moralia* haec *organa* et propensiones sensibiles inde dimanantes, ita cum moralibus animae facultatibus conspirent, earumque evolutionem augeant, ut infallibilem ac necessarium nexum habeant cum vitae ac morum institutione, tunc actum esset de libertate arbitrii validissime a metaphysicis et nobis superius (2) probata, quin et in communi generis humani sensu fundata (3).

veaux et nombreux démentis. Entre mille faits que l'on pourrait citer, je n' en rapporterai que deux ou trois des plus connus. de Fieschi, de Lacenaire. et d'Avril.

Le principaux traits de Fieschi ont été: absence de l' organe de la DESTRUCTIVITÉ *et de. celui de la ruse et developpement de l' organe de la* BONTÉ. *Chez Lecenaire* (celui-ci *était voleur de profession : il a déclaré avoir participé à septs assassinats suivis de vols, il professe l' athéisme et en general la philosophie du marquis de Sades . . . . . .*), *absence complète de l' organe du* VOL, *présence de l'organe de la* BIENVEILLANCE *et de la* THÉOSOPHIE (*disposition religieuse*). *cette dernière surtout fort visible: la fermeté située entre les deux organes de la* IUSTICE *(sentiment du juste et du devoir*, *conscience morale*); *tout cela est fort apparent. Chez Avril les penchants* SANGUINAIRES, *ceux du* VOL *et de la* RUSE *sont inappréciables ; en revanche, ceux de la* BONTÉ, *de la* THÉOSOPHIE, *de la* IUSTICE *sont d'une dimension peu commune et dominent tous les autres.*

(1) Praeter dicta superius et (*Psychol.* cap. 1. artic. 1. in *notis*) de tendentia phrenologiae ad materialismum sive de manifesto plurimorum phrenologorum materialismo, iuvat haec pauca ad mentem ipsius Gall subdere, praeeunte eodem cl. Debreyne (artic. *Phrénologie* pag. 241.). *Selon l' auteur de l'article du grand dictionaire des sciences médicales, le docteur Montfalcon, les mots* AME et INTELLIGENCE *n' ont aucun sens dans le livre de Gall*, LE CERVEAU, *dit ce dernier*. EST LA SOURCE *de toute* PERCEPTION, LE SIÉGE DE TOUT INSTINCT, DE TOUT PENCHANT, DE TOUTE FORCE MORALE ET INTELLECTUELLE (*sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties*, tom. 1. pag. 25.). *Et ailleurs* (Même oeuv. tom. v. pag. 440.) *il ajoute*: IL EST LA SOURCE DE TOUTES LES IDÉES ET DE TOUS LES SENTIMENTS.

(2) Huius capitis artic. 2. n. 35. et *Psychologiae* cap. 3. articulo 6. et 7.

(3). Quod vero doctrina haec fatalismo faveat, auctor nuper laudatus sic pergit eodem loco enarrare. *Les affirmations suivantes doivent nous suffire pour justifier*

55. Quod si huiusmodi *organa* propensionesque ab eis dimanantes incitando dumtaxat animam ad actus ipsis respondentes, liberum arbitrium et rationis imperium integrum relinquere supponantur, tunc ex ipsis, et si darentur et possent assignari in calva, nihil posset in primis certo conilci de morum praeterita aut futura institutione; haec namque pendebit, sicut revera pendet, a recto dumtaxat vel non recto libertatis usu. Deinde tota eorum efficacia optime poterit explicari per diversos gradus contemperationis nostrae sensibilitatis, iuxta concupiscibilem et irascibilem eius agendi modum, qui certe in diversas animi operationes et affectiones multum influunt (1); moralitatem tamen earum, quae unice ab ordine rationis et relatione ad regulam seu normam morum dependet, minime determinant. Accedit, quod sensibilitas, utcumque vehemens vel remissa non nisi a *bono* physico et sensibili excitatur, et ad illud animum inclinat, *malum* enim nedum *physicum* sed et *morale* est mera *privatio* seu defectus illius quod esse debebat, et in casu nostro defectus sive *privatio* debitae convenientiae actus liberi cum recta ratione et ordine; unde absonum est saltem existere *organa moralia corporea* e. g. ambitionis, avaritiae, turpitudinis, etc. quorum insuper existentia, si sub *formali* eorum conceptu considerentur, videtur divinae bonitati ac sapientiae manifeste derogare. Aliud namque est, quod quis habeat a natura propensionem e. g. ad ardua quaedam et magnanima patranda, ad res divitiasque augendas, fideliter servandas vel custodiendas, etc. aliud vero, quod ab ipsa naturali constitutione seu quodam organo corporeo impellatur e. g. ad indebitam praeeminentiam quaerendam; ad inordinatum divitiarum amorem, vel cuiusvis alterius sensitivi appetitus inordinatam satisfactionem, etc. In hoc postremo casu auctor ipse naturae Deus esset causa talis inordinationis *formaliter* spectatae.

Hinc evidenter colligitur quam falsa, aut saltem periculi plena sit huiusmodi phrenologiae doctrina moralibus hominum actionibus applicata, quod lepide quoque expressit Bailly de Blois (2) auctor studiis phrenologiae mi-

les accusations de tendance au fatalisme portées contre le système phrénologique : L' homme, en tant qu' il est animal (*selon le système de Gall, l' homme est la continuation de la chaine animale*), *serait-il un être isolé de la nature vivante? serait-il gouverné par des lois organiques opposées à celles qui président aux* FACULTÉS *du chien, du cheval et du singe?* (même vol pag. 48.) *Aussi Gall assimile les* FACULTÉS *des bêtes à celles de l' homme; il va même jusqu' à dire que les animaux* FONT DES ABSTRACTIONS (Voyez même vol. pag. 56.). *Il ajoute à la page suivante que* trés-souvent leurs actions dénotent un sentiment de morale, du juste et de l'injuste, etc, *Voilà de plus des êtres sans libre arbitre et sans devoirs devenus capables de morolité et par conséquent capables de mérite et de démérite, c' est un progrés.*

(1) Vide dicta superius (artic. 1. huius capit. n. 32.); de causis concupiscientiae. Aliter accidit in nuper memorato systemate; Gall enim ab impulsu organizationis seu organorum repetit motivum determinationis ipsius, unde etiam arguit, quod si ita non esset, homo ageret sine sufficienti ratione, nemoque posset coniecturas facere circa futuras actiones alterius. Vide (*Fonction du cerveau* t. 1. pag. 269. et seq.). Iuxta ipsum impulsus organorum : *Ils finissent par l' emporter* (pag. 281.) : et eorum differentia ab iis quae sunt in brutis, sita est tantum in nobiliori quadam complicatione (pag. 283.). Et quamvis (pag. 286.) collapsam libertatem videatur erigere, inquiens : *Il veut et il fait tout le contraire de ce que ses penchans lui commandent*; hoc probat dumtaxat bonam auctoris voluntatem, non autem bonitatem systematis.

(2) *Essai sur les moyens de faire faire des progrés à la phrénologie.*

nime contrarius, inquiens: « Olim de praestantia hominum, sive ex operi- » bus, sive ex ceteris ipsorum vitae actionibus iudicium ferri solebat: nunc » autem qua id ratione praestetur, si de insignis cuinsdam hominis ingenio » agatur, attende. Obiit ne? cerebrum eius ponito in trutina: an vivit? de- » metire eius calvam quaquaversus et exinde quaedam numerica nota *mo-* » *ralem* hominis *valorem* millimetris tibi aut grammis est exhibitura. Et eu » qui factum fuerit ut χρανιοσκοπεία, quae quamdiu a cl. viro (Gall) pertra- » ctabatur tanto fuit *(si tamen hoc dici possit cum veritate relate ad men-* » *tem huius auctoris, ut patet ex dictis in notis proxime praecedentibus)* » humanae scientiae emolumento iam in ipsum edita vulgus, eos excesse- » rit limites, quos inter dumtaxat veram potest habere utilitatem. Atque ita » etiam doctrina haec nos in absurdissimas indnceret consequutiones, si mo- » do ullus unquam potest diu serpere error (1) quin tandem et innotescat » et profligetur (2) ».

PARS II.

DE REGULA SEU NORMA NATURALI ACTUUM HUMANORUM ID EST, DE LEGE NATURALI

56. Non de quacumque norma seu lege in genere (sic enim physicae quoque leges naturae comprehenderentur), nec de quacumque *lege morali* seu norma humanorum actuum sermonem instituimus, (sic enim *leges* etiam *positivae* divinae et humanae, civiles et ecclesiasticae, etc. forent comprehensae), sed de norma seu *lege naturali*, quae a rationali natura proxime dimanans, eique impressa, et per eam manifestata, moralitatis humanorum ac-

(1) Laudatus in praecedentibus *notis* cl. Debreyne videtur errorem hunc gravissimum detexisse et validissime profligasse, eiusque argumenta et rationes eo matus pondus vimque ad persuadendum habent, quo maiori claritate et simplicitate exhibentur, et a viro proficiscuntur nedum medicae scientiae professore, verum etiam, ut videtur, in physiologiae et phrenologiae arcanis aliisque recentiorum inventis peritissimo. Porro vir cl. animadversiones suas sic in primis concludit verbis D. Cerise (*Exposé et examen critique* pag. 12.). *Maintenant si nous avions a repondre a cette question: Qu'est-ce que la phrénologie? nous dirions que la phrénologie est un système psychologique qui nie virtuellement et réellement toutes les vérités en vertu desquelles l'homme se distingue des animaux; que ce système est hostile à la morale; qu'il est contraire a toutes les données générales de la physiologie; que par conséquent il est mauvais et faux, qu'il est à la fois une immoralité et une erreur, et que travailler à le combattre, à l'anéantir, est a la fois une oeuvre de foi et une oeuvre de science.*

Deinde vero haec alia subdit. *Considérant que le système phrénologique est aujourd'hui singulièrement prôné par certains personnages, et pour des raisons à eux connues, je me suis souvent demandé si l'hon ne pourrait pas invoquer le principe de M. de Maistre pour juger la phrénologie ou les phrénologistes du moins, sous le rapport philosophique, religieux et moral. Voici les paroles de ce célèbre écrivain* (*Soirées de St-Pétersbourg*.tom. 1. pag. 436.): « Il y a » une règle sûre pour juger les livres com- » me les hommes, même sans les con- » naître; il suffit de savoir par qui ils » sont aimés et par qui ils sont haïs. Cet- » te règle ne trompe jamais ».

(2) Vide Ephemerides *Pisanas* tom 4. et 5. et illas quibus titulus. *L'echo du monde savant*, ad an. 1837. in parte phrenologica.

tuum est apta directrix. Verum quidem est etiam *conscientiam* dici a doctoribus moralibus normam naturalem humanorum actuum; ast quoniam haec non est aliud, quam *practicum intellectus dictamen, quo in casu particulari iudicamus, hoc esse prosequendum quia bonum vel praeceptum a lege; illud declinandum quia malum vel a lege vetitum;* differt omnino a lege, estque potius legis vel principiorum universalium ad casum particularem applicatio. Apposite dicimus, *legis vel principiorum universalium applicatio;* etenim *conscientia* tamquam *norma intrinseca* actuum moralium nedum dirigit voluntatem in iis quae a lege tanquam *norma extrinseca* iubentur aut vetantur; sed etiam circa bonum *simpliciter* honestum, sive quod est tantum *de consilio* quodque praevie cognoscitur vi alicuius principii universalis nullam *in se* vel *per se* rationem legis vel praecepti manifestantis e. g. *bonum est exercere actum charitatis* vel *misericordiae*, etc. Porro principia practica quidem et moralia sed universalia quae in mente habentur (instar *praemissarum syllogismi*) quaeque inserviunt ad peculiare *iudicium practicum* sive *conscientiam* efformandam, constituunt quamdam conscientiam *universalem* sive potius *theoreticam* quam nonnulli *synderesim* appellant, quaeque non est aliud quam *habitus principiorum moralium universalium.* A rectitudine et facilitate efformandi huiusmodi principia practica universalia pendet quoque rectitudo peculiaris *iudicii practici* sive *conscientiae*, non habent tamen semper necessarium nexum, eum iudicium practicum peculiare pendeat etiam a diversis circumstantiis peculiaribus; sic dato etiam principio universali *subiective* et *obiective* vero ac recto e. g. *parentibus obtemperandum esse*, non sequitur iudicium practicum rectum e. g. *in hoc determinato praecepto patris debeo obedire*, quando nempe pater praeciperet rem impossibilem aut inhonestam.

De *conscientia* prout eam modo explicavimus, haec pauca morali philosopho scire sufficiet. 1. Eam sic acceptam, praesertim si *antecedenter* vel *concomitanter* ad actionis positionem spectetur, differre a conscientia seu *sensu intimo* logicorum, respicit namque operationem, non vero speculationem veritatis, nec mere indicat reflexe existentiam alicuius cognitionis aut iudicii in nobis, quod est officium *sensus intimi*, sed constituitur per ipsum particulare iudicium practicum dirigens voluntatis actum. Quod si spectetur *consequenter* ad actus positionem, quatenus nempe approbat vel accusat electionem sive determinationem iam factam, tunc utique sumitur dumtaxat pro actu reflexo mentis nostrae indicante quid in nobis factum est. 2. Eam praecipue distingui in *rectam*, *erroneam*, *certam*, *et dubiam*, iuxta communem harum vocum significationem, quae in Logica (1) explicatur, iam sufficienter perspectam. Contra conscientiam rectam et invincibiliter erroneam (error enim *vincibilis* et *solidum dubium* antequam agamus deponenda sunt) nunquam fas est operari; *immediata* namque in casu particulari voluntatis regula est tale iudicium practicum seu conscientia, quae quamvis *invincibiliter* erronea determinat tamen pro *hic* et *nunc* obiectum sequendum, a quo voluntatis, quae per se est potentia coeca, prosecutio sive tendentia specificatur; ideoque talis mali reum se quis constituit, qualo repraesentatur per conscientiam, cui contradicit. Quia vero in moralibus frequenter certitudo haberi nequit, possumus et quandoque debemus, adhibitis *reflexis principiis*; agere iuxta *solide probabilem* sententiam; hinc pa-

(1) Vide *Logicae* part. 2. artic. 1. §. 2.

tet, quid sit *conscientia probabilis*. 3. Diximus porro quod *error vincibilis* et *solidum dubium* deponenda sint, antequam quis agat. Ratio *primi* est manifesta, cum enim *vincibilis error* haud secus quam similis ignorantia, de qua superius locuti sumus (part. 1. cap. 2. art. 1.), sit voluntarius in causa, qui cum conscientia *vincibiliter* erronea operatur, sive *iuxta* sive *contra* eam agat, talis mali rationem eius voluntatis actus habebit qualem continet inordinationem diversa repraesentatio obiecti ab eo quod revera est, quia nempe in utroque casu obiectum potest esse revera diversum quam per illam erroneam apprehensionem exhibetur. Quod spectat ad *secundum*, cum *dubium solidum* rationabilem intellectus suspensionem sive potius haesitationem circa veritatem iudicii practici involvat, tamquam axioma habetur, *nunquam fas esse cum dubio practico operari;* qui enim manente huiusmodi dubio e. g. de inhonestate obiecti nihilominus se determinat ad actum, eius voluntas tendit in obiectum etiam sub conditione verae eiusdem inhonestatis; ergo eamdem malitiae speciem contrahit cuius speciei est malum circa quod in iudicio practico dubium versatur; idque verum est etsi quis in *abstracto* sive *speculative* de rei veritate non dubitaret, nam *proxima ratio* determinans bonitatem vel malitiam moralem actus voluntatis est *iudicium practicum*. Sic quamvis *speculative* certus sim fas esse diebus sacris operam navare litterarum studio, si tamen *practice dubitando* scilicet, *utrum hic et nunc id mihi fas sit*, eidem studio incumbam, huiusmodi determinatio voluntatis sive eiusdem actus a ratione mali moralis immunis non erit. Ex oppositione rationum et natura *dubii speculativi* manifestum est, istud minime impedire quominus quis *practice* possit honeste operari. Etenim manente *dubio speculativo* utrum e. g. opus sive labor quidam sit nec ne vetitus diebus sacris, potest quis propter diversas circumstantias et adiuncta istud efformare *practicum iudicium certum* scilicet, *sibi hic et nunc fas esse tali operi et labori incumbere*. 4. Tandem haud abs re erit animadvertere quod si *dubium practicum* inducat in animum statum *perplexitatis* in quo quis existimat se inordinate acturum si alterutrum praestandum omittat ex iis quae simul adimplere non valet, is si aliud medium perplexitatem deponendi non habet, consideret quodnam e duobus illis sit minus malum, et ad illud se determinet; si autem utrumque aeque videretur esse malum, quodvis eorum omittendo non agit male, ob defectum libertatis, cum ad impossibile praestandum vel declinandum nemo teneatur.

Qui de *conscientia* sive *regula interna* actuum nostrorum moralium alia quaedam scire vellet adeat *morales Theologos*, apud quos amplissime rem expositam reperiet, quamquam fatendum est ea quae hic desiderantur spectare potius ad scientiam dirigendi conscientiam alienam quam propriam, ideoque ab iis dumtaxat et quidem suo tempore investiganda, qui huic muneri obeundo proxime praeludunt, eo vel maxime quod quaedam eorum quae huc spectant loco scientificae cognitionis possint importunam quorumdam animis perturbationem vel anxietatem ingerere, cum si alias hic certissime locum cum veritate obtinet notissimum illud effatum, *nemo iudex in causa propria*.

57. Legem naturalem, quae etiam ius (1) naturae dicitur, varie a Doctoribus definitam invenies. Missis caeteris non rectis vel obscuris defini-

(1) Etymologia huius vocis praetermissa, quam Ulpianus a *iustitia*, alii a *iubendo* sive *iussu*, aut a nomine *Iovis* cum Hugone Grotio derivant, monemus

tionibus, communiores sunt istae, lex naturalis *est recta ratio*, vel, *lumen naturale rationis dictans quid sit faciendum, fugiendumve*, vel, *regula a natura hominis petita, apta dirigere actiones hominis, ut naturas illius* convenit, vel, *participatio legis aeternae in rationali creaturo*. Diversitas harum definitionum pendet ex diversa consideratione ipsius legis naturalis, et componi possunt, distinctione facta inter legem consideratam in eius auctore, et in illis, quibus lex ipsa tribuitur. Nobis praeferenda videtur postrema definitio, utpote innuens dimanationem legis naturalis in subiectum ab ipso auctore eius; praesertim quod hic supponamus tamquam ab omnibus admissum, legem naturalem habere veram ac proprie dictam rationem legis moralis; legemque moralem in genere esse *ordinationem rationis ad bonum commune factam a legitimo superiore*, seu brevius, *iussum vel praeceptum commune et iustum legitimi superioris*. Porro lex moralis in genere dicitur *ordinatio* vel *iussio legitimi superioris*, et respicere *bonum commune;* secus non distingueretur *a consilio*, quod indicat dumtaxat convenientiam alicuius actionis, potestque dari etiam ab aequali vel inferiori, nullam vim obligandi habente; nec *a praecepto simpliciter*, quod respicit tantum aliquam particularem personam et cum ipsa desinit (1).

duas esse praecipuas, frequentiores, magisque tritas *Iuris* acceptiones. Prima, pro quavis *lege*, unde ortum habent distinctiones inter ius divinum et humanum, naturale et positivum, ecclesiasticum et civile, etc. Altera, pro adiunctis, ut vocant, personae sive pro *facultate* aliquid *faciendi*, *habendi*, *possidendi*, etc. unde dimanat ius *gladii*, *ad rem*, *in re*, *emendi*, *vendendi*, etc. Duae aliae autem Iuris acceptiones, scilicet pro *arte* vel *scientia legum*, unde *iurisprudentia*, et pro *adiuncto actionis*, sive pro *honesto* et *licito*, sunt minus usitatae et parum frequentes.

(1) Haud me latet, alias quoque haberi generales moralis legis definitiones; sic et s. Thomas (*Sum. theol.* part. 1. 2. quaest. 90. artic 1. hanc quoque tradit definitionem: *lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur* (obligatur) *aliquis ad agendum, vel abstagendo retrahitur:* et Grotius (*De iure belli et pacis* lib. 1. cap. 1. §. 9.); *regula actuum moralium obligans ad id quod rectum est.* Verum hae aliaeque similes definitiones vel sumunt legem generalissime, quatenus nec a consilio, nec a praecepto distinguitur; vel discrepant dumtaxat quoad verba, quatenus earum quaedam nonnullas legis conditiones *implicite* supponunt, quas aliae *explicite* exhibendas esse censent.

Non est demum praetermittenda singularis prorsus legis definitio, quam tradit cl. Rosmini (*Principii della scienza morale* cap. 1. artic. 1.) dicens: *La legge morale non è che una nozione della mente*, conaturque pluribus eam suadere. Ast *notio* mentis est *per se* quid *subiectivum*, non involvit igitur dimanationem legis a legislatore; aeque de praecepto et consilio dici potest, quin et de quavis alia re cuius conceptum intellectualem habemus. Addit quidem cl. auctor haec alia verba *coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane*; verum ne hoc quidem ad rem sufficit. Nonne etiam moralitatis notio latius patet quam legis? cum homo moraliter operetur, etsi id faciat quod est de consilio tantum vel de necessitate peculiaris praecepti. Nonne notio ope cuius de humanarum actionum moralitate iudicamus sumitur frequenter ex rei natura, ex fine, ex adiunctis, etc. quae per se rationem legis certissime non continent? Mira vero prorsus est ab auctore facta deductio, *e secondo la quale però si deve operare* (nequit enim dici tantum definitionis declaratio, secus eamdem destrueret), quasi nempe quidquid ad moralitatem discernendam inservit iam hoc ipso moralem necessitatem seu debitum agendi importaret. Eamdem insufficientiam ostendunt, ut inspicienti facile patebit, tres conditiones huic legis definitioni adiectae (quas quidem auctor asserit se ponere *acciocchè si possa far uso di questa nozione*, verum ex rei natura ad ipsam definitionem spectare videntur): 1. *Che quella nozione sia* RICEVUTA *nella mente di chi giudica.* 2. *Che*

Definitionis, quam superius laudamus caeterisque praeferimus, rectitudo melius adhuc patebit ex dicendis; nunc tantum monemus legem naturalem spectatam tamquam in subiecto, debere esse aliquid insitum ac naturaliter innatum eidem subiecto seu rationali naturae, secus subiectum legis seu animus ut rationalis, id est ratio *in concreto,* ab ipsa lege, et lex naturalis a positiva lege divina non differret; praesertim quod et haec sit quaedam participatio legis aeternae, verum non per impressionem factam in rationali natura, sed aliquo signo vel manifestatione extrinseca. Discrimen utriusque legis etiam ex obiecto colligitur, quatenus lex naturalis praecipit, aut vetat tantum ea, quae sunt intrinsece bona vel mala, positiva vero lex etiam ad alia quae per se sunt indifferentia porrigitur, licet interim utraque, *immediate* dimanet a Deo, non sicut humanae et civiles leges, quae dumtaxat *mediate,* quatenus cum recta ratione congruunt, ad divinam legem reducuntur. Discrimen hoc legis naturalis a lege positiva divina uberius declarabitur in solutione quarumdam difficultatum quam dabimus inferius. De lege naturali sic accepta inquirendum nobis est primo, eius fundamentum, existentia, et sanctio; deinde diversae eiusdem proprietates et cognitionis principia.

il soggetto che ha quella nozione siasi AVVEDUTO *della sua attitudine a servir di regola ne' giudizii morali.* . . . . 3. *Che venga* APPLICATA *dal soggetto alle azioni da giudicarsi.* Praeterea, nonne voluntas divina, vel cuiusvis legitimi superioris debito modo et sufficienter subditis manifestata veram legis obtinet rationem? Nonne relate ad eos qui per se rationes investigare non valent, et praesertim in quaestionibus mere probabilibus, Doctorum iudicium et auctoritas pro regula moralitatis sumi potest? Et tamen quis umquam dicere audebit, haec et horum similia aliud non esse quam *notionem* mentis? Aut ad hoc ut talia sint debere necessario in mente recipi et ad iudicia circa actiones applicari? Haec sane quae dicimus cl. auctori minus forte probata videbuntur, eo quod non satis congruant cum illius ingenioso systemate unius ingenitae ideae entis in genere; verum nos qui iam alias (vol. 1. *Psychologiae* cap. 3. art. 2. prop. 1. n. 60. in *nota* 3.) indicavimus quid sit de hoc systemate sentiendum, eo tantum animo has nostras animadversiones protulimus, ut prudens lector eas prae oculis habeat antequam in sententiam cl. Rosmini concedat, idque potissime ideo, quia, quamvis nihil aut parum incommodi haberet quin forte laudabile esset velle systema istud ad omnes scientias universaliter extendere, optandum foret nihilominus illud eo usque minime promoveri, ut communes praesertim moralium doctorum sententiae doctrinaeve nedum necessario immutandae sed penitus quoque excludendae censeri debeant.

MONITUM

Brevem hanc, et quod plerisque visum est, non iniuriosam adnotationem meam, nedum minus probari, sed et plurimum improbari a cl. Antonio Rosmini cognovi ex opusculo publici iuris facto, cui titulus: *Risposta di Antonio Rosmini - Serbati ad alcune osservazioni critiche del R. P. Giuseppe Luigi Dmowski della compagnia di Gesù intorno alla definizione della legge morale. In Arezzo* 1841. nec non ex eiusdem opusculi *immutati* et *aucti* iterata mediolanensibus typis productione: *Sulla definizione della legge morale risposta al R. P. Luigi Dmowski della compagnia di Gesù.* 14. *Marzo.* 1842. *Milano.* Hinc opus habui quae hic summatim ac veluti cursim adnotaveram fusius et vernaculo sermone declarare. Vide, si libet, huiusmodi declarationes Lucani et Lucae typis editas: *Analisi dello scritto intitolato : Risposta di Antonio Rosmini - Serbati ad alcune osservazioni critiche del R. P. Giuseppe Luigi Dmowski della Compagnia di Gesù intorno alla definizione della legge morale* 1841. nec non : *Alcune considerazioni sulla ristampa milanese dello scritto aretino del Sig. Ab. Rosmini - Serbati intorno alla definizione etc.* 1842.

CAPUT I.

DE FUNDAMENTO, EXISTENTIA, ET SANCTIONE LEGIS NATURALIS

58. Fundamentum, seu melius fons atque origo divina legis naturalis, quod in primis exponere aggredimur, non solum quaestionem de eius existentia faciliorem reddet, verum etiam aditum praecludet ad ulteriores quaestiones seorsum instituendas, circa *essentiam* legis naturalis et *obligationem*, seu *necessitatem moralem exequendi praecepta* eiusdem, palamque faciet nos prorsus recedere ab eorum philosophorum agendi ratione, qui putant se posse talem de legibus moralibus doctrinam ex rationis praescripto tradere, quae ipsi *atheisticae* societati (si haec daretur) moderandae par foret. In qua sane agendi ratione possent redargui, vel ab ipsis ethnicis philosophis, quorum nobiliores ut Plato, Tullius, etc. legis naturalis originem a sapientia deorum derivant. Sic Tullius (1) ait; *Lex nihil aliud est, nisi recta et a numine deorum tracta ratio*, et alibi passim (2) simili modo loquitur. Praetermittenda tamen non videntur saltem haec alia eius praeclarissima verba (3). « Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem » neque hominum ingeniis excogitatam nec scitum aliquod esse populorum, » sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohi- » bendique sapientia. Ita principem legem illam, et ultimam mentem esse di- » cebant, omnia ratione aut cogentis, aut vetantis Dei : ex qua illa lex, » quam dii humano generi dederunt, recte est laudata . . . Erat enim ratio » profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto » avocans, quae non tum denique incipit lex esse, quum scripta est, sed » tum, quum orta est. Orta autem simul est cum mente divina. Quamobrem » lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum ratio est re- » cta summi Iovis ». Non est autem existimandum doctrinam hanc nostram de fundamento legis naturalis eos dumtaxat auctores impetere qui in determinandis eius constitutivis Deum positive excludunt doctrinamque moralem de lege naturali instar chimiae, astronomiae alteriusve naturalis scientiae pertractant, verum etiam omnes alios qui quacumque de causa etiam tantum a Deo praescindunt, rati se posse omnia *essentialia* legis naturalis reperire vel constituere alibi quam in ratione divinae sapientiae. Si enim semel ostenderimus legem naturalem quoad eius originem et fontem seu ut solet dici quoad *principium essendi*, tam in eius *esse materiali* sive in principiis aut dictaminibus practicis quibus cognoscimus ordinem moralem actionum docemurque quid sit agendum vel fugiendum, quam in *esse formali* sive in ipso eius conceptu essentiali constitutivo atque in vi ac ratione obligandi, per quod constituitur in natura legis et differt a mera regula dirigente, pendere ex aequo a ratione divinae sapientiae ordinantis, manifestum erit, nedum in inquisitione fundamenti *ontologici* et principii *efficientis* legis naturalis, sed nec in determinando eiusdem *formali* et *essentiali* conceptu seu ut vocant principii *constitutivi*, neminem posse non habere respectum ad Deum. Quamvis porro huiusmodi quaestiones sint ab invicem distinctae, ut patet ex ipsa rei natura et ex eo quod nonnulli Auctores

(1) *Philippic.* 2. cap. 12.
(2) *De legibus* lib. 1. et 2.
(3) Ibidem lib. 2. cap. 4.

licet fateantur fundamentum *ontologicum* et principium *efficiens* naturalis legis repetendum esse ab ordine divinae sapientiae cuius participatio quaedam est humana ratio eiusque practica et moralia dictamina haud secus quam theoretica et speculativa principia, contendant nihilominus ad determinandum principium *constitutivum* sive *essentialem* et *formalem* conceptum eiusdem legis talem relationem ad ordinem divinae sapientiae necessariam non esse; attamen propter arctissimum earumdem nexum et similitudinem rationum quibus probantur aut oppugnantur simul easdem expendere placuit, eo vel maxime ut necessariae brevitati nostri Tractatus consuleremus. Censuimus autem huiusmodi quaestiones praemittendas, inquisitioni de existentia legis naturalis, ut in antecessum manifestum fieret qualis sit et debeat esse lex naturalis cuius existentia vindicatur, quodque sufficienter praestari non poterat ope solius definitionis *nominalis* aut *essentialis* etiam sed gratuito suppositae sive non probatae; quamquam et hanc ipsam divisionem quaestionum non ita velim accipias ac si probationes earum exhiberentur a nobis prorsus ad invicem independentes nec *se mutuo* iuvantes, etenim quae in secundo articulo dicimus magis magisque et veluti *a posteriori* confirmant doctrinam articuli primi.

Quia porro fundamentum hoc legis naturalis mox reponemus in ratione divinae sapientiae prout ad ordinationem et gubernationem creaturae rationalis refertur, advertendum est 1. Nos hic loqui de *regula obiectiva* humanorum actuum *complete* et *adaequate* spectata, quae scilicet tamquam quid a mente et ratione nostra distinctum eique imperans *proprie* dictam *moralem necessitatem* sive *obligationem* ordinem moralem servandi imponat, seu eumdem ordinem in tota eius perfectionis plenitudine determinet; certum namque est *conscientiam*, de qua superius (1) egimus, ipsaque *universalia* intellectus nostri practici *dictamina*, esse *regulam subiectivam*, quae magis minusve proxime moralitatem actionum determinat, applicando potius ad casum particularem aut tantum denuntiando *legem* seu regulam *complete* obiectivam, cum non sit aliquid a subiecto quod legi subditur distinctum (2): ideoque quaestio hic nostra in eo versabitur utrum natura rationalis seu ratio nostra in se suisque quibusdam facultatibus et propensionibus aut etiam practicis dictaminibus etsi cum eorum *ontologico* fundamento ac *ideali obiectivitate* spectatis, possit quoque pro *ultima* et *adaequata* moralitatis *obiectiva regula* seu *proprie* dicta *lege* statui, saltem in *practico* et *ideali* nostrorum conceptuum ordine, quin modo supra exposito referenda sit ad rationem divinae sapientiae. 2. Legem naturalem in *subiecto* spectatam, sumi vel pro ipsa *tali* nostrae rationalitatis *conformatione* seu eiusdem conformationis *potentia* habendi universalia dictamina practica dirigentia actus voluntatis, (quo sensu invenitur constanter et veluti *habitualiter*, etiam in

(1) N. 56.

(2) Exigentia nostrae naturae rationalis *in se*, sive quatenus est ita conformata ut quidam actus eidem conveniant, alii vero repugnent, et iudicia sive practica rationis dictamina talem convenientiam vel repugnantiam quarumdam actionum indicantia, utpote quid realiter cum ipso animo rationali identificatum, *per se* non nisi *subiectivam* regulam constituunt, transeunt autem etiam in obiectivam ac veluti ultimam, dum a nonnullis auctoribus spectantur tamquam veritates quaedam et a nobis independentes et per semetipsas ordinem naturalem moralem constituentes, quin ad aliquid aliud (praeter ipsam rerum naturam) velut ordinis fundamentum referantur. Hoc porro non sufficere ad regulam *adaequate obiectivam* seu *legem naturalem* constituendam in fundamento ostendimus.

rationis usu destitutis), vel pro ipsis practicis universalibus dictaminibus; in utroque vero casu referendam esse ad divinam sapientiam seu Deum, non solum tamquam ad *causam efficientem* rationalis naturae, de quo nemo dubitat; sed etiam tamquam ad causam *ordinantem*, id est tamquam ad *legislatorem*, naturalem scilicet ordinem moralitatis *praecipientem*, eiusque violationem *vetantem*, quod in controversiam vocatur.

Hic autem decertandum est nobis non iam cum sensualistis Spinosa, Hobbesio, Helvetio, Gioia, Benthamo, etc. qui omnes morales obligationes a pactis legibusque civilibus repetunt ipsamque existentiam naturalis legis subruunt, quos proinde refellemus articulo secundo proxime sequenti, verum cum illis qui *formale* constitutivum legis naturalis alio ex fonte dimanare student quam a divina sapientia ordinante et iubente, quamvis quidam eorum fateantur recurrendum esse ad Deum velut vindicem eiusdem legis ac remuneratorem, ne scilicet desit efficax motivum eiusdem accurate custodiendae. Porro ab impulsu *sensus moralis*, qui est veluti quaedam sui generis facultas tota *schola-scotica* post Reid, Stewart, etc. constitutivum istud *formale* legis naturalis repetit, quasi nempe *moralis* hic eorum *sensus* completum per se legislatorem officia naturalia intimantem constitueret. Plurimi Lokiani, Wolfius, Spedalieri, Romagnosi, etc. a *necessario amore* propriae felicitatis ac perfectionis, praescindendo etiam quidam eorum ab altera vita et habendo dumtaxat respectum ad perfectibilitatem societatis, id ipsum eruere satagunt, quasi nempe *amor* iste *necessarius* felicitatis connexionem mediorum cum fine moraliter necessariam determinans, hoc ipso *legislatoris* munere fungeretur et *obligationem* imponeret. Accedunt alii qui adhuc in subiectiva mentis humanae constitutione haerent, et *practicae rationi* (quasi scilicet haec non esset facultas mentis nostrae similis vel eadem ac *theoretica* ratio cum ipsâ mente realiter identificata, similiterque denuntians dumtaxat veritatem quorumdam principiorum) eiusque *absoluto* sive *cathegorico imperativo* munus *moraliter obligandi* sive *formale* constitutivum naturalis legis determinandi cum Kant et Kantianis attribuunt. Venit tandem turba eorum qui post plerosque scholasticos cum Clarkio, Gerdilio, Rosminio aliisque ad aliquid quidem *obiectivum* e. g. *intrinsecas* ac *necessarias relationes et convenientias rerum, ordinem intrinsecum et essentialem naturae et entium* vel *eorumdem exigentiam*, etc. (quod fere in idem recidit) confugiunt, ut exinde tamquam ab obiecto a mente et ratione nostra independenti *formale* constitutivum legis desumant, verum ne hoc potest esse ad propositum nostrum sufficiens sicut mox probabimus.

ART. I. DE FUNDAMENTO LEGIS NATURALIS

59. Rationem divinae sapientiae moventis *rationalem creaturam* ad debitum finem, praecipientemque honesta, turpia vetantem, *aeternam legem Dei* appellant Doctores, sive tandem hoc eius *iussum* seu *imperium* ac *intimatio* a solo intellectu, sive a sola voluntate, sive potius ab utroque, quamvis diversa ratione, sit derivandum (1). Unde et s. Augusti-

(1) Utrum ab actibus divini intellectus an potius voluntatis ratio legis sit derivanda multum olim in scholis disputatum fuit. Qui a solo intellectu eam repetebant sic ratiocinabantur : illius esse imperare (quod spectat ad constitutionem legis) cuius est ordinare sive ordinem determinare , ordinare autem , ut per se patet , per-

nus (1) ait: *Legem aeternam esse divinam rationem vel voluntatem, ordinem naturalem conservare iubentem, perturbari vetantem.* Finetti (2) merito arguit Thomasium, quod (3) legem aeternam Dei dixerit esse figmentum scholarum; etenim si eam consideres nedum *obiective* quatenus dicit immutabilem ac intrinsecum ordinem ex ipsa entium creabilium natura manantem, sed et *formaliter* quatenus conceptu divinae mentis et sapientiae huiusmodi ordo exprimitur ac instar dictaminis *practicae rationis* e. g. in principe communitatem gubernante existit, *vera ratio* legis ipsi competit; haud secus quam illi dictamini practico humani legislatoris quod non in mera speculatione consistit, sed ad gubernationem subiectae sibi communitatis ordinatur. Hoc autem non ita intelligas oportet, quasi ipse Deus eiusque voluntas huic legi subiicerctur, quidquid enim in Deo est essentialiter rectum est, non egens regula et mensura; sed quatenus ipsa ab aeterno et immutabiliter in mente Dei existens, respectum semper dixit ad bonum et ordinem creaturarum suo tempore creandarum, atque in actu primo vim obligandi, utpote ab acceptione creaturarum independens, habuit, licet non nisi in tempore creaturis fuerit imposita et manifestata; siquidem ab hac quoque manifestatione, instar humanarum legum in sua firmitate non constituitur (4). Rationes postremo loco et in subiecta *nota* indicatae id spectant, ut facile queant dissolvi illae difficultates quibus *denominatio* proprie *dictae legis* aeternae rationi divinae satinet ad rationem sive intellectum. A sola vero divina voluntate id repetentes, dicebant: in casu sive quaestione praesenti, imperare idem est ac creaturam ad subiectionem ordini statuto movere sive applicare, quod utpote relationem dicens ad operationem ad extra pertinet ad voluntatem. Verum quia divina voluntas nequit supponi quod feratur ad movendas vel applicandas creaturas ignoranter sed scienter; hinc ratio legis atque imperii videtur potius derivanda ab utroque, scilicet a voluntate quidem, sed tamen praesupposito simul actu intellectus ordinem repraesentantis et statuentis. Postremam hanc sententiam manifeste videtur docere s. Thomas 1. 2. quaest. 17. art. 1. ubi quamvis dicat: *imperare autem est essentialiter actus rationis,* tamen quaestionem: *Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis,* solvit hac ratione: „ Respondeo dicendum, » quod *imperare est actus rationis, prae-* » *supposito tamen actu voluntatis.*

» Ad cuius evidentiam considerandum » est, quod quia actus voluntatis et ra- » tionis supra se invicem possunt ferri, » prout scilicet ratio ratiocinatur de vo- » lendo, et voluntas vult ratiocinari, con- » tingit actum voluntatis praeveniri ab a- » ctu rationis, et e converso. . . . .

» Primum autem movens in viribus ani- » mae ad exercitium actus est voluntas, » ut supra dictum est (q. 9. a. 1.). Cum » ergo secundum movens non moveat nisi » in virtute primi moventis, sequitur, » quod hoc ipsum quod ratio moveat imperando, *fit ei ex virtute voluntatis.* » Unde relinquitur, quod imperare sit » actus rationis, praesupposito actu volun- » tatis, in cujus virtute ratio movet per » imperium ad exercitium actus. »

(1) *Contra Faustum* lib. 22. cap. 27.

(2) *De princip. iur. natur. et gent.* lib. 2. cap. 1.

(3) *Iur. divin.* lib. 1. cap. 1.

(4) Dici solet legem non habere firmitatem et veram legis rationem antecedenter ad decretum voluntatis illam subditis imponendi, eiusdemque decreti manifestationem ad extra, quia scilicet quamdiu tantum lex in mente legislatoris manet, aliter apprehendi mutarique potest. Ast hoc, ut per se patet, in divino legislatore locum habere nequit, qui aeternum mentis suae consilium, antequam etiam ad extra manifestet, nunquam mutat vel potest mutare. Porro ut ab his aliisque similibus quaestiunculis praescindamus, in propositione mox enuncianda non *legem aeternam* Dei, sed *rationem divinae sapientiae prout est* etc. pro fundamento legis naturalis statuimus, eo vel maxime, quod *aeterna lex Dei* simpliciter ac universaliter accepta, est soletque spectari tanquam fundamentum etiam physicarum huius mundi legum.

pientiae attributa solet impugnari; scilicet vel *quia lex requirit subditos, qui ab aeterno nulli fuerunt*; vel *quia debet subditis intimari et promulgari ut vim obligationis habeat, quod similiter ab aeterno fieri non poterat*; vel *quia quamdiu lex in solo conceptu legislatoris manet caret immutabilitate ad essentiam legis in genere requisita*. Quod autem huiusmodi lex in mente divina revera existit id brevissime initio sequentis propositionis innuimus, cum tantum ab atheo vel deista in dubium revocari queat, sitque immediata sequela doctrinae in Metaphysica traditae circa divinae scientiae perfectionem et providentiam divinam, ac praeterea manifeste repugnet supponere Deum vel *non cognoscere* intrinsecum ordinem rerum naturae entium creabilium convenientem et necessarium qui in divina essentia ac sapientia necessario praecontinetur, vel cognoscendo eumdem *non amare nec velle* pro quavis hypothesi creationis rerum ipsis velut imprimere ac intimare, secus posset similiter absque absurditate supponi quod Deus nec cognoscat nec amet se ipsum. Differt porro *lex aeterna* sic spectata, et ab *idea Dei simpliciter*, quae est tantum exemplar rerum creandarum non vero ordinis earumdem; et a *providentia*, quae insuper in eiusdem ordinis executione, mediorumque ad fines etiam particulares accommodatione sita est (1). Verum quia haec omnia propositum nostrum transcendunt, assertum nostrum sic cum limitatione enunciamus.

PROPOSITIO

Aeterna ratio divinae sapientiae prout est directrix actuum rationalis creaturae, tamquam fons et fundamentum legis naturalis tam in eius ESSE MATERIALI *quam* FORMALI, *necessario spectanda est.*

60. Statuta propositio evincitur tam ex parte divinae, quam humanae naturae. Et primo quidem, rationem divinae sapientiae, quae sit directrix moralium actuum rationalis creaturae, in mente divina haberi, nequit negari, quin ipsa divina providentia istud supponens negetur; Deus enim non tantum est rerum omnium creator, sed etiam provisor, et gubernator: neque ignoranter, dicendus est ordinem quoque moralem instituisse, eumque administrare, aut in utroque ab aliquo alio, quam a semetipso, tamquam ab exemplari suae scientiae causa pendere.

Hoc posito, sic ex parte divinae naturae in primis arguimus: physici rerum huius mundi ordinis completa perfectio ac firmitas perfecte intelligi et explicari nequit, quin ad Deum ut eius ordinatorem referatur (2): ergo idem dicendum est de *perfectione* praesertim *completa* ordinis moralis, quae per moralitatem actuum et legem naturalem constituitur: cum aeque in utroque casu posset concipi aliquid perfectionis in creatura, quae in Deo nullatenus praecontineretur, quod summae divinae perfectioni derogat. Praeterea si perfecta ratio moralitatis et legis naturalis a ratione divinae sa-

(1) Vide si vacat quae dicimus de conceptu divinae providentiae, vol. 1. *Theolog. natur.* cap. 3. artic. 4. n. 88.

(2) Quomodo ordo physicus rerum huius mundi *complete* et *adaequate* spectatus, non nisi ad summam divinam intelligentiam et sapientiam, quam manifeste supponit revocari possit et debeat facile colligitur ex diotis in eadem *naturali theologia*. Cap. 1. art. 2. n. 14. et in *nota*; nec non, n. 16. Instant. 2. et, 3.

pientiae complementum non repeteret, ordo moralis, utpote in ipsa et sola natura rationalium creaturarum sufficientem suae perfectionis rationem habens, inferioris foret conditionis ordine physico; minorque esset necessitas nexus cum Deo in creaturis rationalibus, quam irrationalibus; quod utrumque minime cum ratione consentit vel potius eidem manifeste adversatur. Etenim creatura intelligens et libera perfectior est ceteris physicis rebus creatis, per intellectum et voluntatem perfectius assimilatur divinae naturae, ad ipsum Deum *propriis* actibus assequendum tanquam ad ultimum finem ordinatur, et libero tandem praedita arbitrio longe *difficiliorem* suae ordinationis moralis praefert *rationem* quam sit illa quae in physico tantum rerum ordine conspicitur, tam propter mutabilitatem cui liberum arbitrium subiicitur, quam propter collisiones ordinationi contrarias quas liberi actus humani inducere valent; si igitur *physicus ordo* rerum necessario referri debeat ad Deum nedum tamquam ad *causam efficientem* naturae entium illorum, sed et tamquam ad causam ordinantem seu *ordinatorem*, potiori sane iure idipsum dici debet de *ordine morali:* principia itaque seu quaevis dictamina practica rationis intrinsecum moralitatis ordinem exhibentia atque legis naturalis velut *esse materiale* constituentia non nisi ut *expressiones* divinae sapientiae tamquam causae *ordinantis* spectanda sunt. Insuper in ipsis rebus artefactis, et in gubernatione civili ac politica, bene ordinatis, maior ratio perfectionis in inferioribus subordinatis, magis a superiore vel supremo ordinante et gubernante dimanat, magisque ad ipsum relationem dicit: ergo idem dicendum est de perfectione ordinis moralis relate ad Deum.

61. Ex parte deinde rationalis humanae naturae idipsum probatur quoad *formale* legis *constitutivum*, proprie dictam *obligationem* requirens: etenim relatio haec legis naturalis ad rationem divinae sapientiae praecipientis aut vetantis excluderetur, sive necessaria non esset, quia *natura rationalis*, vel quatenus est fundamentum honestatis, aut turpitudinis quarumdam actionum, vel quatenus dictat practica principia, quae voluntatis actum antecedunt et dirigunt, vim ac rationem legis naturalis *completam* per se ipsam haberet; neutrum vero dici potest. Non 1. etenim natura rationalis spectata ut talis essentia cui quaedam actiones congruunt aliae adversantur, non praecipit, non ostendit honestatem aut malitiam, nou dirigit, non illuminat voluntatem, qui sunt effectus proprii legis; absurdumque videtur, ut obvia probant exempla, quod fundamentum honestatis aut malitiae quarumdam actionum habeat rationem completam legis (1): et licet interdum rationalis natura dicatur quoque esse mensura vel *regula* actionum, tamen et hoc intelligitur de fundamento vel regula *proxima* cuiusdam moralitatis iuxta dicta de intrinseco boni ac mali moralis discrimine, et esse regulam simpliciter latius patet quam esse legem. Non 2. nam dictamen rationis seu iudicium actum voluntatis antecedens et dirigens, in iis actionibus quarum bonitas vel malitia moralis pendent tantum a praecepto vel prohibitione c. g. in solvendo tributo, in ieiunando, etc. legem certe non constituit, sed dumtaxat indicat; ergo et in omnibus aliis (cum eadem prorsus sit ratio)

(1) Indigentia seu egestas hominis, cui quis stipem erogat, infirmitas debilis quem quis sublevat, actus concupiscentiae aut passionis, quo quis abripi se deliberate sinit, non constituunt certe legem moralem, quamvis duo prima sunt fundamentum moralis bonitatis et honestatis, aliud vero fundamentum moralis malitiae et inhonestatis.

idem praestat, indicat scilicet tantum intrinsecam et obiectivam bonitatem aut malitiam, quin *per se* legem constituat, aut saltem iuxta *practicum* vel *idealem* conceptuum nostrorum ordinem tanquam *lex proprie dicta* spectari possit. Adde praeterea, quod indicare aliquod bonum esse faciendum vel malum vitandum possit fieri etiam ab inferiori nullam *vim obligandi* habente, lex autem *iussum* aut *imperium* superioris necessario postulat; ergo natura rationalis vel ratio tam *in se* quam in suis *practicis* dictaminibus sive *principiis* nisi spectetur ut denuntians iussum divini legislatoris sive nisi sumatur cum relatione formali ad rationem divinae sapientiae *praecipientis* aut *vetantis* non est nec potest esse *legislatrix* ut vocant *autonoma*. Propter easdem rationes neque id ei convenire potest ratione *sensus moralis* vel *necessarii amoris* propriae felicitatis et perfectionis, cum utrumque vel in *potentia* vel in *actu* spectetur non est nisi quaedam subiectiva proprietas ipsius rationis cum ipsa realiter identificata, ideoque idem de utroque dicendum est quod de ipsa ratione vel eius dictaminibus practicis; et insuper tam *sensus moralis* quam *necessarius amor* propriae felicitatis si pro *indeliberata* animi *tendentia* ad bonum sumantur, non iam *moralem necessitatem* sive obligationem sed omnino *physicam* parient, nam in tali tendentia agimur non vero agimus. Calculus demum recte institutus felicitatis assequendae quam appetimus (adverte, iuxta hanc sententiam a perfecta felicitate alterius vitae et Deo ultimo hominis fine praescinditur), ostendet quidem *necessarium* nexum mediorum cum fine, at *hypotheticum* dumtaxat, *necessitas moralis* constituens obligationem a lege manantem debet esse *absoluta* (1). Nec *sensus* igitur *moralis* nec *necessarius* propriae felicitatis *amor* quidquam addunt rationi humanae unde valeat *formule constitutivum* legis naturalis erui absque relatione explicita ad rationem divinae sapientiae iubentis et vetantis.

Confirmatur id ipsum ulterius, simulque excluditur *imperativum cathegoricum* sive absolutum *rationis practicae*. Nam natura rationalis sive ratio omnibus modis nuper dictis et quibusvis aliis spectata non est superior se ipsa, nemo enim in se ipsum dicitur iurisdictionem habere; et licet ratio sit quodammodo superior caeteris animi facultatibus, non est tamen superior libero voluntatis arbitrio fundato in ipsa ratione tamquam in principio movente et dirigente; nequit proinde *per se* perfectam moralem obligationem inducere, voluntatemque quodammodo ligare; secus idem esset subiectum legem recipiens et tribuens, idem esset superior et subditus: et aliunde *dualitatem* quamdam, quae realem distinctionem in eodem homine constituat efficiatque ut aliud sit quod obligat imperando, aliud quod

(1) Probe animadvertendum est discrimen inter moralitatem et obligationem: *moralitas* namque simpliciter postulat dumtaxat relationem sive directionem (bonam vel malam) liberae actionis ad aliquam normam, sive ad aliquem finem; *obligatio* vero requirit insuper ut nexus illius relationis et directionis ad regulam sive ad finem sit moraliter prorsus necessarius; quod fieri nequit nisi fiat sermo de tali regula vel de tali fine iuxta quam exigere aut ad quem dirigere actiones suas homo *teneatur* vi naturalis propriae ordinationis. Etenim *necessitas* medii ad finem non simpliciter necessarium non est nisi *hypothetica*, nec proinde inducit obligationem nisi admodum incompletam et imperfectam, qualis est e. g. necessitas addiscendi et servandi regulas grammaticales, si quis vult errores in sermocinando declinare. Multum itaque differt *debitum morale* a rectitudine sive mera convenientia liberae actionis cum regula.

imperio subiicitur, etiam supponere manifeste repugnat, et intimo sensui de unitate physicae indivisibilitatis *nostri ego* testimonium praebenti contradicit. Praeterea *imperium* istud rationis practicae si quod fuerit, esset semper effectus nostrae *individualis* et *defectibilis* rationis sive naturae rationalis, non habentis in se ipsa *obiectum* propriae felicitatis; non constitueret itaque aliquid aestimatione maius omni bono nostro, nec virtutis indefectibilis ac supremae, quae nesciat unquam falli, totique speciei naturae rationalis universaliter quodammodo praesit; quae tamen dotes necessario praerequiruntur in principio determinante *formale* constitutivum legis naturalis, utpote quae debet esse quid commune toti humanae naturae, eam dirigens ad perfectam eius felicitatem, praebensque fundamentum *rectitudinis* omnis humanae legis et rationale *debitum* proprie dictum submittendi se humanis legibus (ad conservationem societatis civilis necessariis) quamvis ferantur ab hominibus qui sunt similis et aequalis nobiscum naturae. Nisi itaque recurramus ad conceptum divinae sapientiae iubentis et vetantis, quaevis *subiectivae* mentis et rationis nostrae *proprietates*, formale constitutivum legis naturalis minime determinabunt.

62. Frustra quoque requirunt alii *formale* istud naturalis legis *constitutivum* in *obiectivitate* logica *convenientiarum* et *relationum necessariarum* nostrae rationis aliarumque rerum, vel *intrinseci* ac *immutabilis ordinis rerum*, vel *intrinseci ordinis entium* eorumque *exigentiae*, etc. quasi nempe haec sicut independenter a mente nostra constituit *obiectum* immutabile veritatis pro intellectu quin sit opus referre illud ad ordinationem divinam nam ut monuimus in Metaphysica atheus e. g. potest esse geometra (vide *Ontologiae* art. 2. prop. 2.), ita quoque pro voluntate constitueret regulam seu legem completam obiectivam *moralem necessitatem* sive *obligationem* constituentem. Qua in re, ut difficultatibus aditus praecludatur, apprime notandum est discrimen inter tendentiam intellectus *in verum* et voluntatis *in bonum*; nam intellectus, licet veritas idealiter tantum exhibeatur, *physica necessitate* prosequitur verum immediate evidens, voluntas vero *libere* agit in prosecutione cuiuslibet boni particularis; non est igitur eadem ratio ordinis theoretici ac practici veritatum seu principiorum. Nisi itaque in his practicis principiis in eorum esse idealiter obiectivo consideratis aliquid adfuerit, quod *moralem* quidem sed *absolutam* non vero *hypotheticam* tantum *necessitatem* sive *obligationem* voluntati imponat, eamque quodammodo liget atque coarctet, non poterunt ad rem praesentem sufficere. At si a Deo ordinante praescindas intrinsecus ordo, convenientiae, exigentiae, etc. sunt quid *logicum* et *ideale* nec existens nec potens *in se* existere, actiones a voluntate ponendae, affectiones cohibendae, etc. sunt physicae et reales; non datur itaque realitatis proportio inter subiectum legem recipiens et principium legem statuens. Quaenam quaeso activitas, auctoritas, aut superioritas potest esse in ente ideali? Numquid, quia neqneo aliter de illo ente ideali cogitare, hoc ipso me eidem subiicere debeo? Nonne, talis necessitas cogitandi est pro statu physico unum et idem cum meo conceptu et rationalitate? Praeterea efficacia *moralis obligationis* debet esse eiusmodi ut totum hominem omni alio bono posthabito sibi subdat debitumque inferat servandi ordinem moralem etsi etiam omnia huius vitae bona et ipsa vita amittenda foret; hoc autem quomodo poterit praestare *ens logicum* et *ideale*, absque explicito vel implicito et aequivalente conceptu divinae sapientiae ordinantis?

Insuper contra eos, qui intrinsecas huiusmodi convenientias, relationes et ordinem *metaphysicum* et *physicum* non distinguunt a *morali*, et in moralibus exigentiis, relationibus, etc. meram convenientiam actionis cum vera necessitate et debito (quae, ut supra monuimus, apprime sunt distinguenda) confundunt, atque indiscriminatim obtrudunt pro prima et suprema lege morali obligante, *exigentiam entium*, *practicam recognitionem valoris* aut *praeferibilitatis entium*, etc. potest quoque valere haec ratiocinatio olim iam adhiberi solita: Vel *quaevis* deformitas et conformitas ad rationem desumpta ab exigentiis, valore et praeferibilitate obiectiva entium constituit legem obiectivam perfecte obligantem, vel tantum *moralis* et quidem ea quae *necessarium* nexum habet cum vero et ultimo hominis fine; si *primum*, cum etiam metaphysicus et physicus ordo valor et praeferibilitas entium tam circa perfectiones accidentales quam essentiales sit aeque aliquid *obiectivum* a conceptibus nostrae mentis independens, iam inhonestum quoque erit hominemque constituet inique agentem e. g. indui vestibus aut ocreis, quam par est, maioribus, quod certe in ordine metaphysico et physico independenter a conceptu nostro deformitatem involvit, similiter foret inhonestum praeferre studium e. g. *artis* studio *scientiae*, valorem *saxi* cuiusdam valori *plantae*, quandoquidem *quantitas* perfectionis sive *entitatis* ex ordine *intrinseco* entis maior est in posterioribus quam in prioribus, debitum quoque ac legem naturalem violare censendus esset qui e. g. *simplicem* charitatis vel misericordiae actum non exerceret, nam et hic ex ordine naturae intrinsecam convenientiam habet; si *alterum*, iam non ordo, convenientiae, exigentiae, relationes etsi intrinsecae et respectum habentes ad actiones liberas hominum, utpote semper quid *logicum* et *ideale*, sed cognita relatio ad divinam sapientiam talem ordinem actionum moralium ad finem necessario exigentem constituet legem moralem perfecte obligantem et *debitum morale* proprie dictum imponentem.

Plura hic dicta magis elucescent ex rationibus quas solutioni difficultatum subiicimus, nec non saltem indirecte ex iis quae inferius de existentia legis naturalis ac conditionibus requisitis in superiore legem ferente exponimus. Similiter ne eadem argumenta pluries repetamus opportunum erit hic inspicere ea quae hanc in rem protulimus in Metaphysica (*Theologiae* cap. 1. art. 3.) ubi existentiam Dei sub conceptu supremi legislatoris evincere conati sumus. Iuvat nihilominus adhuc hoc postremum et generale argumentum urgere. Si natura rationalis vel ratio *in se* aut in *obiectiva* veritate, convenientiis, relationibus et ordine intrinseco suorum dictaminum, eo quod haec voluntatis actum antecedunt et dirigunt, absque explicito aut implicito conceptu superioris constitueret proprie dictam naturalem legem, Deus quoque proprie dictae legi subiiceretur, et lex naturalis non esset proprie *lex divina*. Primum quidem quia etiam Deus conformiter ad suam naturam operatur, et actum eius voluntatis prioritate rationis antecedit iudicium sive conceptus mentis, indicans e. g. mentiri esse malum, servare promissum esse omnino rectum et naturae ac sapientiae eius conveniens ac necessarium; quod in hac hypothesi absque conceptu superioris ad naturam verac legis sufficit; et aliunde voluntas divina dici potest, quod revera feratur, licet necessario propter essentialem sui rectitudinem, in id quod ab intellectu manifestatur ut necessario praestandum et ut tale eidem proponitur, instar mensurae suarum operationum. Alterum vero, quia in hac sententia conditio illa, per quam humani actus desumerent moralitatem a lege, non penderet

a sapientia vel voluntate divina iubente, sed esset in ipsa humana ratione; ergo et lex ipsa, licet penderet in existentia a Deo, non penderet tamen a Deo tamquam a *legislatore immediato*, haud secus quam leges humanae non pendent; quod tamen ad rationem *legis* proprie *divinae* pertinere nemo negabit. Natura itaque rationalis vel dictamina rationis per se tantum *obiectivam* regulam, seu naturalem legem moralitatis non constituunt, sed potius quatenus sunt finita quaedam divinae rationis participatio, legem ipsam seu rationem vel ordinationem divinae sapientiae et voluntatis essentialiter rectam, indefectibilem, universalem et supremam instar praeconis manifestant, intimant, et promulgant.

Hinc colligitur 1. *essentiam* legis naturalis non posse constitui in sola relatione ad nostram naturam rationalem, quasi aliud non esset quam humanae rationis dictata, sive *regula a natura hominum petita, apta dirigere eorum actiones:* 2. perfectam *obligationem*, sive veram moralem necessitatem servandi hanc legem potissimum dimanare ab ordinatione et iussu necessario divinae sapientiae et voluntatis: 3. demum confirmatur rectitudo definitionis laudatae superius (1), palamque fit bonitatem moralem actuum humanae voluntatis magis pendere a divina lege, quam a nostra ratione; quod postremum more suo pulcherrime declarat s. Thomas (2). « In omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima, quam a causa secunda; quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. » Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. Unde *in Psalmo* 4. dicitur, *multi dicunt: quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quasi diceret: lumen rationis, quod in nobis est in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana: et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere » (3).

(1) Initio huius part. 2. n. 57.

(2) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 19. art. 4.

(3) Plerique Germaniae philosophi, praesertim qui Kantium sunt subsequuti in investigando iure atque lege naturali relationem humanae rationis ad ordinem et rationem divinae sapientiae non considerantes, si non penitus subversum, mancum certe et efficacissimo motivo, atque potissimo constitutivo destitutum ius naturae tradunt. Ex eorum numero videtur prorsus esse H. Ahrens, qui (*Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*; etc. Bruxelles an. 1838. 1839. 1840.), quaestionem hanc de fundamento iuris et legis naturalis nullatenus attingit, vel eam cum quaestione de *primo* iuris naturalis *cognitionis principio* confundit, uti forte colligere fas est ex iis quae habentur (pag. 7. et seqq. pag. 62. et seqq.). Insuper auctor iste iuris notionem ex sola hominis natura (pag. 48. et seqq.) deducens, ne meminit quidem multiplicis et diversae significationis atque acceptionis *iuris* (*le droit*), quam indicavimus superius (initio huius 2. part. in *nota* 1. n. 57. adiecta), videturque sumere *ius* pro sola *exigentia* quam quis habet ut ei ab aliis aliquid praestetur; unde multiplex oritur confusio, nec facile patere potest quid sit ius, pro morali facultate sive potestate aliquid faciendi, imperandi, obtemperandi, etc. acceptum. Quin etiam huiusmodi conceptus iuris (qui tamen unice veram legis ideam suppeditare queunt) ab ipso excluduntur; cum et eius derivatio a voce *iubeo* tanquam minus philosophica respuitur (*pag.* 45. in nota): *Dans la langue grecque le mot de juste et de justice το δικαιον, δικαιοσυνη implique la notion d' égalité de distribution ou d' égale partage. Le génie mo-*

63. Opponunt 1. Ratio vel eius dictamina practica quasdam actiones praecipiant ac prohibent. Insuper voluntas illis dictaminibus opposita inhoneste, conformis honeste censeiur operari; ergo per se rationem legis continet etc.

ins philosophique du peuple romain n'a saisi dans son expression pour le droit qu'un rapport secondaire et tout extérieur en le faisant dériver d'un comandement (IUBERE), et ad mentem Krausii (46. 56. et 74.) in sola relativa qualitate constituitur: *Le droit se montre aussi comme une* QUALITÉ DE RAPPORT *dans la vie, et non pas comme une* QUALITÉ SIMPLE, *comme l'est . . . la moralité*: atque sic definitur: *L'ensemble des conditions dépendantes de la volonté humaine qui sont nécessaires pour l'accomplissement du but assigné a l'homme par sa nature rationnelle, et cette science est celle du* DROIT, *dont nous avons ainsi trouvé une* DÉFINITION EXACTE *et* RIGOUREUSE. Cum vero iuxta eumdem auctorem lex in genere et lex naturalis (pag. 87. 89. 95. 96. 98. 99. 121. 122. etc.): *Le droit est antérieur à la loi, qui n'est qu'une expression plus ou moins générale, plus ou moins juste du droit*: et iterum: *La loi n'est ainsi que la mise en action du droit* non sit aliud quam expressio vel applicatio iuris, patet, quid sit sentiendum de ipso naturalis legis conceptu.

Praeterea H. Ahrens considerans hominem tamquam finem sui ipsius, iurisque et legis naturalis fundamentum in sola humana rationalitate et personalitate reponens (pag. 86. 122.): *Chaque homme est but pour soimême . . . La personnalité rationnelle, est pour l'homme la raison de sa* CAPACITÉ *de droits*, ne verbum quidem dicit de gravissima quaestione, unde nam iuris naturalis dimanat obligatio. Hanc vero ab obligatione moralitatis, et moralitatem a iure (le droit), Kantii et Thomasii vestigia premens, consulto prorsus ac sedulo pluribusque in locis (pag. 46. 48. 51. 53. 54. 57. 58. 108. 115. 139. etc.) distinguit, istamque ad internum dumtaxat conscientiae factum revocans, pro eius constitutivo *puritatem motivi* exclusionemque etiam *moralis coactionis* ponit. *L'homme peut et doit faire le bien pour le bien: c'est en cela que consiste sa* MORALITÉ *qui se fonde sur la* PURETÉ DES MOTIFS *. . . La morale exige donc d'un côté la bonne volonté, l'absence de* TOUTE CONTRAINTE, *et de l'autre côté la pureté des motifs, le désintéressement. Mais de là nous pouvons voir que les obligations de la morale ne peuvent pas être identiques avec celles du droit . . . Elle* (la morale) *s'adresse toujours à la bonne volonté, tandis que le droit porte un caractère pour ainsi dire tout extérieur . . . Tout contrainte, soit physique, soit* MORALE, *ferait entièrement perdre la valeur morale.* Quid plura? iuxta istum auctorem, moralitas aliter considerata perimit liberum arbitrium. *La moralité consiste* ESSENTIELLEMENT *dans l'action désintéressée de l'homme. Il faut ainsi prétendre que la* LIBERTÉ COMPLÈTE *n'existe pour l'homme que quand il agit moralement d'après des motifs désintéressés. Car tant qu'il agit en vue d'un intérêt personnel quelconque, il est sous la domination, sous l'empire de cet intérêt, qui tient sa raison captive; il ne peut pas alors se déterminer librement*, etc. (pag. 139.)

Verum quamvis detur, moralitatem a iure et lege distingui, eo quod moralitas latius pateat, cum actiones sint morales etiam illae, quae versantur circa bonum dumtaxat *supererogatorium*, sive quod est tantum *de consilio*; nullumque debitum ex iure aut conscientia involvunt, et quamvis moralitas ad internum conscientiae factum proxime pertineat et ad illud referatur, eius tamen essentiale constitutivum in hoc, et in exclusione emolumenti sive puritate motivi, atque coactionis sive necessitatis (*la contrainte*) etiam moralis, minime est situm. Et sane actiones humanae quae necessarium habent nexum, et rationem medii ad assecutionem nostrae perfectae felicitatis, quae utique maximum est nostrum emolumentum, licet intuitu illius exerantur et fiant, non desinunt esse morales. Insuper, quis dabit actiones e. g. ob spem praemii vel metum poenae elicitas, praesertim quando metus excludit voluntatis affectum ad oppositum sive malum, non esse revera morales aut liberas? Num ius aut lex naturalis e. g. amandi et honorandi Deum, parentes et proximos, ad internum etiam conscientiae factum non

Resp. ad 1. *Dist. antec.* Ratio vel eius dictamina etc. praecipiunt ac prohibent, improprie *conc.* proprie, *nego.* Praeceptum hoc, et prohibitio rationis (si qua essent) forent tantum impropria, nisi supponantur manifestare sive exhibere rationem divinae sapientiae et voluntatis ordinantis sive nisi ad eam referantur, ut patet ex probationibus; et si quandoque homo sibimetipsi quodammodo imperat seque ipsum obligat, *pacta* ineundo vel quaedam *rationabilia proposita* concipiendo, id non fit, quasi in se ipsum iurisdictionem haberet sibique legem poneret, sed quia iam antecedenter generali divinae sapientiae legi iubenti e. g. *promissa esse servanda, et in bono semel recte coepto* perseverandum esse, naturaliter subiicitur. Hinc ad 2. dicimus, honestatem vel inhonestatem actus voluntatis desumi quidem a practico dictamine rationis, quod est proxima ac interna voluntatis norma, sed non ad exclusionem conformitatis eiusdem dictaminis ad legem aeternam Dei, qua non supposita, talis honestas foret tantum *radicalis ac fundamentalis*, minime vero *completa* ac *obiective* propter extrinsecam legem immutabilis. Vide dicta alias (1).

Inst. Dictamina quaedam rationis sunt per se necessario ac intrinsece vera, habentque intrinsecam conformitatem cum natura rationali antecedenter ad legem Dei, cum etiamsi per impossibile Deus non existeret vel

pertineat? Aut possit spectari velut habens tantum *un caractère tout extérieur?* Falsum quoque est, moralitatem esse dumtaxat simplicem qualitatem (qualité simple): ut enim superius vidimus (part. 1. cap. 2. artic. 3. n. 41.) illius adaequatus et completus conceptus nequit haberi sine *relatione* conformitatis aut difformitatis actionis liberae ad aliquam normam sive regulam, et insuper moralitas alicuius actus idem est, ac illius bonitas vel malitia moralis, bonitas vero vel malitia, sive bonum et malum, est ex sui natura *relativum* ad rationem entis vel non entis, sive potius debitae perfectionis vel eiusdem defectus.*

Tandem; quid sit illa obligatio moralitatis distincta ab obligatione iuris, et excludens omnem necessitatem moralem (*contrainte morale*)? Num possit dari vera obligatio, quae non sit moralis necessitas? quid sit illud ius (le droit, et quidem in genere) quod tantum relationem dicit ad alios, quodque omni actionum moralitate exclusa, adhuc esset superstes, mundumque ab interitu salvaret? atqui tale est ius, illiusque conceptus iuxta doctrinam H. Ahrens: *La moralité* (pag. 46.) *exprime une qualité simple de l'être intellectuel, tandis que le droit désigne une qualité de rapport entre plusieurs personnes . . . Le droit* (pag. 58.) *doit être exécuté bon gré mal gré . . . . ne doit être laissé à l'arbitre de personne. La moralité des actions disparaitrait-elle entièrement, la justice devrait encore être exécutée, et préserverait encore le monde social de sa ruine. Fiat iustitia ne pereat mundus.* An cl. Ahrens existimat, quod ius naturale e. g. colendi Deum, servandi vitam propriam, perficiendi rationalitatem, etc. in homine etsi solitario locum non habeat? Aut quod ius e. g. servandae fidelitatis, omni actionum moralitate exclusa, adhuc mundum ab interitu liberaret? An eadem est ratio iuris et legum moralium, ac physicarum quae *bon gré mal gré* executioni mandantur, et ab arbitrio personarum non pendent? Hoc si admittatur, aut negandum erit officium e. g. colendi Deum, obtemperandi superioribus, etc. ad ius naturae pertinere, aut ad quosdam saltem horum actuum ponendos, auctor iste *bon gré, mal gré* adigendus. *Fiat iustitia ne pereat mundus.*

Atque ne hac in re infiniti simus, paucae huiusmodi et generales in systema *iuris naturae* H. Ahrens animadversiones sufficient, eo vel maxime quod est quasdam alias peculiares illius doctrinae erroneas deductiones sive principia, in notis ad quaestiones inferius agitandas indicamus, et minime propositum in mente nostra habuimus, hisce brevissimis dictis systema huiusmodi funditus subruere, nihilque, quod forte in eo boni esset, velle agnoscere.

(1) Part. 1. cap. 2. art. 3. n. 51. in respons. ad 1. opposition. Pufendorfii.

saltem non praeciperet nec prohiberet, adhuc e. g. mentiri foret malum, colere parentes bonum et debitum foret: deinde in eadem hypothesi adhne Respublica e. g. ratione intriusecae honestatis et boni publici prohiberet furta, perfidiam, etc. praeciperet fidelitatem, obsequium erga superiores, etc. ergo huiusmodi dictamina et convenientiae rationis per se rationem perfectae legis continent, nec pendent a sapientia et voluntate divina praecipiente. Praeterea, nonne veritates theoreticas e. g. mathematicas mens percipit ut aeternas immutabiles, etc. et utpote ab ipsa independentes ad intellectum cogendum sufficientes? idem ergo dicendum de veritatibus practicis seu de dictaminibus moralibus in eorum *esse logico* et *ideali* consideratis relate ad inferendam moralem necessitatem voluntati. Quid quod? inquiunt, vosmetipsi loquendo de intrinseco boni ac mali moralis discrimine tantam vim et exigentiam ordini intrinseco et convenientiis ac relationibus ex natura entium desumptis tribuitis, ut exinde nedum illud discrimen erui queat, sed etiam firmissime possit inferri quid Deus tamquam auctor naturae necessario praecipiat aut prohibeat: ergo cum ratio videat talem ordinem intrinsecum etc. servandum esse, iam ex inde sentiet obiectivam obligationem; ergo etc.

Resp. ad 2. prima. *Trans. antec.* et *neg. conseq.* Ex antecedente sequitur tantum, quod quoniam quaedam sunt praecepta quia sunt intrinsece bona et ab ordine naturali requisita, quaedam vero prohibita quia intrinsece mala, etiam abstractione facta a praecepto et prohibitione, aliquid honesti vel inhonesti in actibus humanis posset deprehendi, prout scilicet rectae rationi tamquam proximae eorum regulae, fuerint conformes aut difformes; minime vero quod haec conformitas aut difformitas a ratione, seu hae *convenientiae* dictaminum rationis, licet sint per se necessariae et intrinsece verae possint constituere *perfectam* ac *completam* legem naturalem moralem, quae oritur dumtaxat per ordinem ad Deum ut *Legislatorem*, iubentem aut vetantem cum supremo ac efficaci imperio. Unde etiam in dicta hypothesi revera impossibili, (utpote quae pro prima parte tollit omne fundamentum conformitatis aut deformitatis, pro altera supponit Deum posse negare se ipsum, seu suam sapientiam scilicet non prohibendo ea, quae eidem directe adversantur) si quid adhuc honesti, aut inhonesti concipi possct, sicut et in supposita pariter reipublicae prohibitione aut praecepto; id totum ad radicalem, et fundamentalem quamdam moralitatem ortam ex oppositione vel convenientia cum bono ordinis physici vel moralis etiam sed *imperfecti*, referendum foret; praesertim quod sicut repugnat hominem recta ratione utentem non agnoscere aliquid quod sit ipso superius, ita repugnat posse in sola sua rationalitate *completam et consummatam* moralitatis sive potius legis moralis rationem ac fundamentum constituere. Hinc vero sequitur, quod quae a lege naturali praecipiuntur aut vetantur, sunt quodammodo dupliciter bona aut mala, scilicet et ex ipsa rei natura, et ex necessario praecepto aut vetito divinae sapientiae et voluntatis.

Ad 3. *Nego conseq.* et *paritatem.* Disparitatis ratio desumatur ex fundamento, intellectus enim, sicut diximus, *necessario* prosequitur etiam in particulari verum immediate evidens, voluntas vero in prosecutione cuiuslibet boni particularis est semper *libera*, nec possunt eidem dominio voluntatis imponi limites ab obiectivitate dumtaxat *logica* et *ideali*, saltem ea ratione ut in quocumque casu sentiat se efficaciter teneri seu vere obligatam esse ad se conformandum eidem ordini, tamquam si de eiusdem violatione rationem redditura esset.

Ad 4. *Dist. antec.* Tantam vim et exigentiam ordini intrinseco etc. ut ex inde etc. scilicet *praescindendo* ab ordinante, *conc.* eumdem *excludendo*, *nego*. et *nego* simpliciter utrumque *consequens*. Apposite monnimus in quaestione de intrinseco boni ac mali moralis discrimine nos dumtaxat praescindere non autem excludere fundamentum *ontologicum* ordinis et relationum ex intrinseca rerum natura dimanantium; unde nil mirum quod inspecta prius ideali obiectivitate illius ordinis et relationum possimus agnoscere illud discrimen nec a nostris conceptibus nec ab arbitrio, opinionibus, consuetudinibus, etc. hominum dependens esse, deinde vero reflectendo ad eius *ontologicum* fundamentum sive divinam sapientiam valeamus quoque firmissime inferre, Deum qui se ipsum negare nequit debere *necessario velle* (in hypothesi creationis rerum) talem intrinsecum ordinem praecipere eius violationem prohibere; ex quo ulterius consequitur huiusmodi intrinsecum boni ac mali moralis discrimen a *positiva* et *libera* divina *voluntate* esse independens. At si intrinsecum illum ordinem convenientias et relationes spectes in eorum obiectivitate *logica* ac *ideali* ad exclusionem fundamenti *ontologici* vel si istud quidem non excludas prout dat sive determinat *esse* velut *materiale* eorum, attamen vel praescindas vel excludas relationem ad divinam sapientiam ordinem illum intrinsecum *necessario* servare *iubentem*, quod *formalem* legis *rationem* constituit, non poterit ratio, ut ex iam dictis constat, agnoscendo etiam convenientiam illum ordinem custodiendi detegere aliquid inferens obligationem *proprie* dictam. Unde patet cur simpliciter negavimus utrumque consequens. Praeterea semper distinguenda sunt haec duo, aliud esse quod ratio denuntiet et agnoscat theoretice intrinsecum ordinem naturae servandum esse, aliud vero quod etiam ex *inadaequata* huius ordinis cognitione excludendo videlicet vel saltem positive praescindendo relationem ad ordinantem sive legislatorem possimus adhuc in nobis sentire in ordine *ideali* vel *practico* conceptuum proprie dictam moralem obligationem.

Instant iterum. Si sola difformitas actionis a ratione sive a natura rationali non constitueret perfectam legem prohibentem, posset quis agendo contra dictamen rationis et invincibiliter Deum ignorando, vel non cogitando de lege Dei prohibente, non committere offensam Dei seu liberam transgressionem divinae legis et *theologicum* ac *formale peccatum*, sed tantum *philosophicum* sive actum disconvenientem naturae rationali et rectae rationi quod est inconveniens quin et erroneum ac ab Ecclesia reprobatum: *Decreto* ALEXANDRI VIII. P. M. 24. *Aug.* 1690.

Resp. *Trans. anteced.* Cum nos apposite studeamus probare solam actus convenientiam aut disconvenientiam naturae rationali vel rectae rationi absque relatione ad divinam sapientiam tanquam *legislatricem* non constituere naturalem legem, per se patet hac difficultate nos minime premi. Id autem quod timetur ne accidat, manifestum est nunquam accidere aut posse accidere, vel ideo quia talis *invincibilis* ignorantia in homine praedito perfecto rationis usu et cum advertentia agente sit impossibilis, vel quia ita etiam operans, licet explicite de Deo eiusque prohibitione non cogitet, id tamen apprehendit implicite, ac sub confuso quodam conceptu alicuius potestatis cum Deo convertibilis; hoc ipso quod actum suum tamquam graviter deformem indicat, et semper ac ubique illicitum, atque etiam in occulto vetitum *naturaliter* spectat, quod iudicium sive consideratio ut patet, plus quam solam oppositionem cum dictamine nostrae rationis involvit. Tale au-

tem iudicium esse a natura hominibus insitum patet, et ex intima conscientia peccata etiam maxime occulta ac tantum interna dicto modo reprehendente, et ex eo quod homo secus non esset sufficienter in proprium finem directus. Haec vero evidenter confirmant quasi *a posteriori* quod in fundamento ostendimus, scilicet rationem *formalem* legis naturalis debere includere saltem implicitam relationem ad superiorem sive divinam sapientiam iubentem et vetantem. Tandem istud inconveniens *peccati philosophici* potius ex sententia quam impugnamus videtur posse deduci (1).

64. Opponunt II. Si *convenientia* actionis cum ordine naturae et rationis dictamine vel *discrepantia* ab utroque, habent quamdam *materialem* et *fundamentalem* bonitatem vel malitiam, iam accedente libertate actionis, moralitas haec constituetur *formalis*, et quia homo necessitate hypothetica nequit non velle, propter naturalem suae perfectionis amorem, quidquid cum ordine naturae et recta ratione convenit; convenientiae huiusmodi inferunt moralem necessitatem seu obligationem et debitum rectae rationi obtemperandi, ideoque *per se* veram legis naturam constituunt.

Resp. *Trans. anteced.* et *neg.* utramque *sequelam*. Quae in antecedente enuntiantur, ut patet ex iam dictis, contrahunt legem naturalem dumtaxat ad *subiectum* et ad quamdam *idealem* obiectivitatem; ergo utraque sequela non descendit. Et sane adiecta, ut ita dicam, seu melius simul considerata libertate actionis cum fundamentali moralitate ex obiecto desumpta, oritur actionis imputabilitas, quae quidem est conditio necessaria ad intrinsecam et *subiectivam* actionis moralitatem, eam tamen non mutat, multoque minus addit eidem *perfectam* illam et *completam* rationem, quae tantum a perspecto ordine divinae sapientiae dimanare potest. Hinc nec plus prodest *necessitas* illa hypothetica, quae supponitur ab amore propriae perfectionis dimanare, licet enim homo perfectionem sui in genere, seu sub conceptu felicitatis cuiusdam perfectae, necessario appetat, tamen quia in quolibet actu particulari libere operatur, et praescindendo a cognitione *veri obiecti* propriae felicitatis (talis enim cognitio supponeret iam saltem implicite perspectam rationem divinae sapientiae imperantis), conformitas sola cum dictamine nostrae rationis, utpote finitae errorique obnoxiae, non est quid omni nostro bono creato aestimabilius, nec propriam efficacis ac universalis imperii rationem continet; convenientiae dictae rationis etiam simul cum intrinseco entium vel naturae ordine sumptae sicut *per se* obligationem et debitum perfectum non inferunt, ita nec veram legem constituunt (2).

(1) Si dictamina rationis perfectam legem naturalem constituunt etiam excludendo aut saltem praescindendo ab ordinatione et iussu divinae sapientiae et voluntatis; ergo istud erit quid extrinsecum et velut superadditum naturali legi; ergo in hypothesi ignorantiae vel inadvertentiae circa hanc rem superadditam, actio contra solum dictamen rationis esset actio contra *veram legem*, ac proinde vera praevaricatio sive *peccatum*, sed non contra Deum, verum contra *solam rationem* habentem ex hypothesi quidquid ad rationem legis moralis requiritur etiam *excludendo* relationem ad Deum ut *Legislatorem*. Hoc quod dicimus vehementer urget sententiam *excludentem*, at qui *tantum praescindunt* ab hac relatione in constituenda lege naturali habent unde difficultatis vim effugiant, recurrentes videlicet ad Deum tamquam ad causam *efficientem* naturae rationalis et rectae rationis, contra quem simul aget, quisquis actum disconvenientem naturae rationali et rectae rationi ponit: quod tamen utrum sufficiat, ut quis possit dici *divinae legis transgressor*, merito potest dubitari.

(2) Confer dicta in fundamento sive in probationibus nn. 61. 62. et vide, si vacat, quae de hac eadem re exposuimus

Instant. Sublata vera legis ratione a conformitate seu convenientia actus cum dictamine rationis et ordine naturae, neque ipse *ordo* divinae sapientiae et *iussum* divinae voluntatis perfectam obligationem inferret, et verae legis vim haberet. Etenim non aliter agnoscimus parendum esse iussis Dei, aut cuiuslibet legitimi superioris, nisi ex dictamine rationis et ordine naturae, talem subiectionem morali necessitate exigente. Praeterea, convenientia cum ordine naturae et recta ratione, est in Deo, propter summam eius perfectionem, fundamentum perfectissimae necessitatis eiusdem actuum moralium, dum ex. gr. dicitur non posse Deum damnare innocentem, non ex defectu potentiae, sed quia hoc absolute pugnat cum recta ratione et ordine eius sapientiae; ergo eadem convenientia vel repugnantia actionis cum ratione et intrinseco entium ac naturae ordine est in homine pro illius defectibilitate fundamentum perfectissimae *obligationis* seu moralis et hypotheticae necessitatis. Quid quod? Nullus; aiunt, potest assignari actus divinae voluntatis relate ad creaturas *necessarius*, a quo mediate vel immediate pendeat istud imperium, obligationem et legem naturalem constituens.

Resp. *Neg. antec.* cuius *prima* licet acutissima et a viro summi ingenii (1) inventa probatio rem non evincit et hac simplici distinctione solvitur. Non aliter agnoscimus parendum esse etc. nisi ex dictamine rationis et ordine naturae etc. *adaequate* sumpto, id est una cum suo supremo Ordinatore, *conced.* sumpto *inadaequate* idest excludendo aut praescindendo ab Ordinante *nego.* Omnes libenter admittent quod aliquod rationis dictamen et rationalis cognitio debeat in mente praevie haberi instar *principii directivi* humanarum actionum, at hoc ostendet tantum hominem etiam dum se imperio superioris subiicit, id facere ex antecedente praescripto rationis, quatenus operatur ut rationalis; non autem quod illud praescriptum seu dictamen rationis per se totam ac perfectam obligationem constituat, cum potius agnitus simul ordo divinae sapientiae atque iussum divinae voluntatis, ipsam rationalem necessitatem superiori parendi confirmat, et vere obligatoriam efficit, atque illud constituit, per quod quis contrarium agens, dicitur proprie *praevaricari*, et legem violare. Tandem haec difficultas magnam forte vim haberet contra eos, qui nec *fundamentalem* ac *intrinsecam* sed formaliter *imperfectam* moralitatem obligationemque, ex solis convenientiis cum

in *Metaphysica* loquendo de atheistica societate sive republica (vol. 1. *Theolog. natur.* cap. 1. artic. 3. nn. 20. 21. 22.).

(1) Difficultates istae sunt cl. Gerdil, quaestionemque velut ad ultimum eius promovent recessum, neque enim quid minus a praestantissimi acerrimique ingenii viro expectari potuit, cui tamen hac in re aliquid humani contigisse fatendum est etenim summo conatu errorem Pufendorfii denegantis omne boni ac mali intrinsecum discrimen illudque a positiva divina voluntate repetentis, refellens, has urget rationes tantamque moralibus rationis principiis sive dictaminibus vim attribuit, ut nedum iisdem *veram* legis rationem concessisse videatur, verum etiam ipsemet aliis in locis atque quaestionibus a propria sententia recedere, moralemque necessitatem sive *obligationem* legis naturalis ab ordine divinae sapientiae et iussu divino repetere cogatur. Vide inter alia eiusdem dissertationem 2. *Del modo di procedere nel provare la necessità della Rivelazione contro i moderni increduli.* Hanc cl. viri procedendi rationem speciem tantum antilogiae continere, inde forte colligere poteris, si supponas ipsum in impugnandis erroribus ad duo extrema opposita vergentibus ita se gessisse, sicut solet sapiens agrorum cultor, qui arbustum aliquod a perpendiculari directione declinans in contrariam prorsus partem inflectit, ut scilicet sibimet deinceps relictum media et recta directione consistat.

recta ratione et ordine naturae desumi posse arbitrantur, non autem contra nos qui tuemur oppositum (1). Quod de *imperfecta* quadam *obligatione* innuimus non ita velim intelligas, quasi nempe qui iuxta vel contra solam exigentiam ordinis idealis et dictaminis rationis ageret, hoc ipso in his agnosceret quamdam minus perfectam superioris imperantis et legis obligantis rationem, quod fieri nequit, cum vera ratio superioris et moralis obligationis *in indivisibili* consistat; sed sensu *minus proprio*, quatenus videlicet in casibus saltem quibusdam facilioribus e. g. exercendi aliquem charitatis actum, vel cohibendi se a levi quadam vindieta, etc. possit quis sufficienter impelli ad utrumque vel ex sola exigentia dictaminis rationis et ordinis naturae licet idealis, ostendente talium actuum conformitatem vel deformitatem a ratione, cum natura nostra rationalis quamvis *obligationem moralem proprie* dictam nequeat experiri nisi agnito iussu superioris, non est tamen *ex se* prorsus *indifferens* ad bonum et malum morale, propter naturalem tendentiam in felicitatem, accedente praesertim approbatione vel reprobatione huiusmodi bonitatis vel malitiae moralis a *sensu morali* (licet hic, ut diximus, sit ex sui natura tantum quid *subiectivum*) dimanante. Hinc patet quid esset respondendum obiicienti: quod si *obligatio* seu moralis necessitas faciendi bonum et vitandi malum morale desumenda tantum esset a iussu vel ordinatione superioris, dicendum foret humanam naturam esse *ex se indifferentem* ad utrumque; quod videtur non admittendum.

Ad 2. *Negatur paritas.* Etenim talis convenientia cum recta ratione et ordine naturae, in Deo non est aliquid realiter aut formaliter distinctum ab essentiali rectitudine eius intellectus et voluntatis, nec debet habere rationem legis, obligationem, ut aiunt, in conscientia inferentis; e contra in sententia adversariorum talis convenientia relate ad hominem deberet habere veram rationem legis, quod fieri nequit, ut patet ex dictis; et ex eo quod si talis convenientia in abstracto consideretur est quid *mere ideale*, ad voluntatem *efficaciter* movendam ineptum; si vero in concreto, iam sive sumatur pro ipsis rationis dictaminibus, sive pro eo quod mediantibus illis repraesentatur, praesciudendo a vero fine hominis et ordine divinae sapientiae, non est quid ipso homine aut ratione humana *superius*, universalem ac *efficacem* inferens obligationem; praesertim si animadvertas, legem inquiri *pro ipsa* rationali natura hominis utpote defectibili. Ex his et superius dictis manifestum est, quod ad constituendum *principium obligationis* proprie dictae, haec necessario requirantur: 1. ut ratio sive animus rationalis agnoscat aliquod ens *obiectivum realiter* distinctum a se ipso qui est *subiectum* obligationis: 2. *efficaciter activum*, quod valeat *limitare* activitatem liberi arbitrii: 3. *superius* se, cui teneatur *moraliter* subiici: 4. *absoluta auctoritate* praeditum, quia naturalis legis ordinationes sunt per se *absolutae*.

Ad 3. *Dist. antec.* Nullus potest assignari actus, etc. necessarius, etc. *absolute, conc.* ex *suppositione, nego.* Quamvis Deus *absolute* posset nihil praecipere aut prohibere, quatenus poterat simpliciter nolle creare rationalem naturam, tamen ex *suppositione* quod voluit habere subditos ratione utentes, cum non possit vi suae perfectionis et sapientiae eos non dirigere et

(1) Part. 1. cap. 2. artic. 3. nn. 49. 50. 51. Potes quoque videre dicta in *Metaphysica* loco in penultima nota indicato *Theologiae natural.* n. 21. eidemque subiecta *nota.*

non gubernare, debuit *necessario* velle ipsis probibere actus *intrinsece* malos, et praecipere intrinsece honestos et necessarios. Insuper quia actus huiusmodi etiam ut mere possibiles aeterno ordini divinae sapientiae necessario adversantur aut congruunt, potest concipi efficax et *necessaria* divinae voluntatis, in *actu primo* et ex *parte sui*, eorumdem actuum approbatio et reprobatio etiam antecedenter, seu in *signo* rationis *priori* (1) ad liberum decretum creationis.

Primam partem nuper propositae et solutae difficultatis, auctores quidam arbitrantes *primam* omnium legum, qualis est *lex naturalis*, non debere nec posse pendere ab auctoritate superioris, sed a ratione, sic fere instaurant. » Quando auctoritas alicuius legislatoris dicitur esse fons legum, » quia meretur venerationem, quaeri potest: et quis ostendit nobis, quod » voluntas legislatoris sit digna venerationis? Unde provenit haec obliga- » tio obediendi illius voluntati, qui vi iuris quod possidet, constituit le- » ges ? Leges constitutae ab illa voluntate quae ius habet, nonne sup- » ponunt aliam praecedentem legem quae iubeat venerationem et obedien- » tiam praestandam voluntati leges ferenti ? Est igitur absolute impossi- » bile quod prima lex quae iubet obedire legislatori sit lex *positiva*, lex » *facta* ab ipso legislatore; secus incideremus in infinitum progressum le- » gum et legislatorum . . . . Ab auctoritate ergo dimanant multae leges, » sed non omnes; quia saltem debet excipi illa quae iubet obedire aucto- » ritati legislatoriae, et quae vim praebet aliis legibus. Similiter sicut au- » ctoritas nequit esse fons *universalis* legum, ita neque fons *supremus ;* » quia saltem lex illa quae ostendit debitum venerandi auctoritatem, di- » manat ab aliquo fonte antecedente ipsam auctoritatem, id est *a ratione* ».

Resp. Huiusmodi oppositio, ut per se patet, non continet maius pondus prae illa cl. Gerdilii modo soluta, quamque plus vel minus explicite ipsi veteres scholastici proponebant. Longior autem magisque complicata eiusdem exhibitio si quid obscuritatis aut difficultatis addit, id ex tribus *ambiguis* expressionibus provenire censendum est, quas si declaraverimus, non erit cur ab auctoribus suis huiusmodi ratiocinatio vocetur *argumentum invictum*.

Itaque 1. expressio illa quod *auctoritas alicuius legislatoris sit fons legum*, duplicem continet sensum: Vel enim intelligitur de quibusvis *humanis legislatoribus* , vel de solo *supremo* , *increato* et *aeterno legislatore Deo*. Si primum , certum est humanorum legislatorum auctoritatem, utpote limitatam et a Deo ipsis communicatam, non posse dici esse *fontem legum* in genere, sed tantum illarum legum positivarum quae a singulis eorum respective dimanant. Si secundum intelligatur, iam nullum potest esse dubium quod suprema Dei auctoritas sit *primus fons omnium legum* sicut est primus fons omnis humanae auctoritatis, nedum iuxta Tullium superius relatum: *quamobrem* LEX VERA *atque* PRINCEPS *apta* AD IUBENDUM *et* VETANDUM *ratio est recta summi Iovis:* sed et Apostolum dicentem: *non est potestas* NISI *a Deo*. Hac distinctione supposita evidens fit, quod in primo casu interrogatio , *quare auctoritas humanorum legislatorum obliget* , sive quid constituit *supremum principium* huiusmodi obligationis , sit naturalis et aequa. Verum in altero casu , quaerere, cur *auctoritas supremi legisla-*

(1) In mentem revocanda est horum terminorum vera significatio, quam invenies declaratam *Theolog. natural.* cap. 2. artic. 4. prop. 1. n. 54. in *nota* secunda.

toris sit veneranda, unde dimanet *debitum* obediendi illi qui pollet *absoluto* et *essentiali iure* imperandi, sive quodnam sit *supremum principium* obligans obedire Deo, manifestam involvit absurditatem, cum recidat in idem ac si quaereretur, *quare Deus sit Deus.*

Ne autem tribuatur locus effugio, quasi nempe in ordine *logico* et *ideali* posset inveniri *ratio* exhibendi debitam reverentiam ipsi divinae auctoritati, quae *ratio* inventa et assignata contineret in se *supremam vim* et *principium* obligationis, dicimus. Quis unquam in dubium vocavit quod ut sentiamus et cognoscamus debitum venerandi et obediendi supremo legislatori Deo eiusque auctoritati, opus sit prius actu certos esse de reali eiusdem Dei existentia, supremo in res omnes dominio, essentialiter recta et sancta eius voluntate, etc. idque non ab alio praestari quam a facultate cognoscendi sive ratione nostra? Sed huiusmodi cognitio quae in ordine *ideali* ac *logico* antevertit obligationem, quid est aliud quam *necessaria conditio* ut obligatio quam experimur et recognoscimus sit actus humanus moralitatis capax? iam vero aliud est dicere quod quaedam cognitio rationalis praevia ad obligationem requiratur instar necessariae *conditionis* et *medii* quo in animo exoritur sive gignitur obligatio, aliud autem contendere, quod haec ipsa cognitio sit *supremum principium* constituens obligationem et debitum.

2. Altera expressio in qua quaeritur: *utrum leges factae ab illa voluntate quae eas faciendi possidet ius, non supponant aliam antecedentem legem quae iubeat exhibere venerationem et obedientiam voluntati eas facienti:* similiter continet duplicem sensum. Certum namque est quod loquendo de humanis legislatoribus leges ab eorum auctoritate et voluntate manantes supponant ante se aliam superiorem legem, id est legem naturalem, quae iubet obedire superioribus praeditis legitima potestate. Quin etiam si sermo fiat de divina lege *positiva revelata*, haec similiter, quatenus est talis et a *libera* Dei voluntate dependens, supponit ante se eamdem legem *divino-naturalem.* At si loquamur de lege *necessario* constituta, ordinata et sancita a ratione et voluntate Dei essentialiter recta, velle ante ipsam supponere aliam praecedentem legem, novae et manifestae absurditati aditum pandit, quasi nempe ultra *supremum* principium ordinans et imperans posset dari aliud principium *superius.* Lex igitur *naturalis* essentialiter lex *divina*, utpote *necessario* dimanans ab aeterna ratione et sapientia Dei ordinante, nec non a *necessario* (supposita hominis creatione) actu divinae voluntatis, secum ipsa fert adaequatam rationem cur omnis creatura rationalis debeat eidem subiici eamque venerari; quin sit necessarium aut possit supponi aliud principium etiam *logicum* sub ratione legis superioris.

3. Ex dictis facilis patet via detegendi aequivocationem latentem in hac alia expressione: *Est igitur absolute impossibile quod prima lex quae iubet obedire legislatori sit lex* POSITIVA *lex* FACTA *ab ipso legislatore.* Etenim hic supponitur nullum dari supremum legislatorem, qui cognitus ferat secum ipso auctoritatem et venerationem sibi debitam, quod est falsum propter nuper dicta. Insuper sumuntur ut *synonimae* hae voces *lex* POSITIVA et *lex* FACTA *a legislatore*, quod similiter distat a vero; tum quia ingerit conceptum cuiusdam *legis* quae non esset *facta a legislatore*, id est, nulla ratione ab eo praescripta et ordinata; cum etiam quia significatio quae conceptui legis *positivae* attribuitur est prorsus aliena a com-

muni Doctorum praesertim catholicorum sensu. Hi enim nomine legis *positivae* generatim intelligunt non *legem* utcumque *factam a legislatore*, sed proprie illam quae dimanat a *libera* voluntate sive humani sive divini legislatoris; atque sic distinguunt eam a lege *naturali* cuius obiectum sive materia non evadit moraliter bona vel mala propter *positivam* (liberam) legislatoris ordinationem sive iussum, sed versatur circa id quod est *intrinsece* bonum aut malum morale. Non utique quasi hoc solum absque relatione ad divinum legislatorem sufficiens esset ad constituendam naturam et vim legis; sed quia Deus tanquam auctor naturae rationalis necessario debuit seu non poterat non velle et prohibere omne id quod est *intrinsece* malum, et praecipere ea quae intrinsecus suae divinae sapientiae ordo ut praeciperentur exigebat.

Porro positis hisce nostris declarationibus manifestum fit consequentias relatae argumentationis nullam amplius vim et robur habere. Et sane, distinctis legibus et ordine praeeminentiae earum sicut fecimus, statim evanescit omne periculum incidendi *in infinitum progressum legum et legislatorum*. Evanescit simul necessitas derivandi *a fonte rationis* sive *a ratione* (saltem spectata per se tantum) *illam legem quae nobis ostendat debitum venerandi auctoritatem;* nam, ut diximus, loquendo de suprema Dei auctoritate ratio nobis dumtaxat praebet quamdam rationalem cognitionem instar conditionis requisitae ut agnoscentes supremam Dei auctoritatem eiusque dotes nosmetipsos eidem rationabiliter subiiciamus.

ART. II. DE EXISTENTIA IURIS SEU LEGIS NATURALIS

65. Gravissimam quaestionum omnium, quae deinceps occurrent, aggredimur, quae tamen propter uberius dicta articulo praecedenti minus laboriosa evadet. Porro existentiam legis naturalis, licet verbis admittant, re ipsa tamen negant, nedum ii qui intrinsecum boni et mali moralis (1) discrimen sustulerunt, verum etiam plerique recentiores pseudophilosophi et politici Helvetium, auctores operum *systematis naturae*, et *codicis naturae*, Machiavellum, etc. secuti, qui aut consuetudine et utilitate populorum et regnorum legem naturae metiuntur, aut dicta ista olim iam ab antiquis teste Thucydide et Tacito prolata, *in summa fortuna id aequius quod validius - Regi aut civitati imperium habenti, nihil iniustum quod utile-Imperii gratia iniuria in ius convertitur-Omnia esse virorum fortium, etc.* iterum humano generi impudenter obtrudunt. Non minus eiusdem legis existentiae adversantur, qui vel hominem a Deo creatum fuisse *exlegem*, rationemque naturalem etiam primas iustitiae et honestatis notiones *per se* haud posse intelligere dictitant, vel cum Thomasio et Fleischero, praecepta naturalia non esse *leges* proprie dictas, sed mera *consilia* vel *monita* paterna, adstruunt. Omnes istos errores unica conclusione refellemus, idque facile praestabimus propter intrinsecum boni et mali moralis discrimen iam adstructum (2), suppositamque distinctionem legis naturalis ut est in subiecto, et in legislatore (3), atque vindicatam definitionem eiusdem, quod sit *participatio legis aeternae Dei* (seu rationis et ordinationis divinae sapientiae) *in rationali creatura* (4).

(1) Parte 1. cap. 2. artic. 3. n. 48.
(2) Ibidem nn. 49. 50. 51.
(3) Initio huius 2. partis cap. 1. n. 58.
(4) Toto articulo praecedente.

PROPOSITIO

Existit lex naturalis veram ac propriam legis rationem habens.

66. Propositio in tota eius extensione manifestissima erit, si constet, et Deum habere verum ac proprium ius legem hominibus imponendi et eodem iure revera usum esse in lege naturali imponenda; atqui utrumque ita est. Et primum quidem manifeste ostenditur, quia soli Deo veri ac proprii characteres supremi ac perfecti naturae legislatoris competunt. Etenim ipse solus, utpote *creator et gubernator* totius universi, habet imperium, a quo omnis creatura etiam rationalis non tantum quoad existentiam, sed etiam quoad directionem naturaliter debet esse dependens, eidemque subiecta. Ipse utpote *sapientissimus et omnipotens*, scit perfectissime omnes rationes gubernandi et imperandi rationali naturae accommodatas, habetque sufficientem virtutem suas ordinationes eidem rationali creaturae patefaciendi, eiusque voluntatem ad subiectionem, sicut oportet, movendi. Ipse utpote *summe perfectus* ac *bonus*, nequit non ordinare eamdem creaturam rationalem in bonum eidem conveniens ac necessarium. Haec autem omnia ad rationem perfecti legislatoris sufficiunt, potestatemque seu ius Dei legem hominibus imponendi pro suo unumquodque modo constituunt sive potius manifestant et probant; cum nec in dubium sine absurditate revocari valeant, nec, ipsis suppositis, recta ratio ullam potest deprehendere causam, ob quam sibi homo rationabiliter persuadeat, tali legislatori non esse parendum: quidquid tandem sit de quaestione circa titulum seu potius radicem et fundamentum huius iuris. In qua re hoc tantum iuvat advertere scilicet 1. *fundamentum* istud non posse reponi cum *Hobbes* in sola *irresistibili potentia* Dei, et *imbecillitate* humana; secus ius hoc a mere physica oppressione et subiectione, ac tyrannico imperio non differret, necessitatemque in subditis patiendi, non vero morali obligatione iussis alterius obtemperandi inferret, omnibusque praeterea qui viribus physicis ac potentia caeteris praestant, imperium in alios sibi arrogandi occasionem praeberet. 2. Neque similiter cum quibusdam aliis reponendum est fundamentum istud, aut in *praeeminentia* naturae, aut in collatione beneficiorum seu magna *beneficentia;* cum illa, admirationem et aestimationem sui in inferioribus ciere, necessitatemque agnoscendi ac forte etiam confitendi propriam demissionem dumtaxat praebere, haec vero, grati animi significationem tantum exposcere, queat; quod ab *inferiore*, et beneficiis *affecto* exerceri potest, quin *excellentioris* et *benefactoris* imperio se subiiciat, aut se subiiciendi necessitatem et aequitatem semper agnoscat. Quin imo, tituli etiam superius indicati, scilicet, creatoris et gubernatoris, sapientissimi, omnipotentis, ac summe perfecti et boni, si seorsim spectentur, nequeunt esse, ut consideranti facile patebit (1), radix ac fundamentum iuris seu potestatis legem hominibus imponendi.

(1) Tituli illi veri legislatoris concipiantur seorsim, unum scilicet alterumve eorum ad exclusionem aliorum, et mox patebit quod dicimus. Sic e. g. supposito per absurdum titulo creatoris sine provisore et gubernatore, qui nempe de rebus a se creatis nullam curam haberet, nemo profecto rationabiliter poterit iudicare, se illius iussis, etsi quae forent, morali necessitate obsequi debere. Similiter, quis poterit debitum istud obtemperandi agnoscere, si legislator esset quidem creator et gubernator, attamen insipiens qui nesciret, imbecillis qui non posset, mala voluntate

67. Altera *minoris* propositionis pars, scilicet, Deum actu legem naturalem hominibus imposuisse probari in primis potest a priori: 1. ex eo quod Deus sit perfectus provisor et gubernator praesertim rationalis creaturae, ad perfectum autem provisorem et gubernatorem necessario spectat praecipere bona quae ad ordinem gubernationis sunt necessaria, et prohibere mala quae eidem ordini opponuntur; non poterat igitur Deus talem ordinem a rectae rationis dictaminibus indicatum nec praecipere nec prohibere: praesertim si addas, summam sanctitatem et iustitiam divinae voluntatis, cui non potest non displicere quod per se turpe et inordinatum est, nec non placere eidem contrarium; et quidem non per *simplicem* voluntatis *affectionem*, sed per *absolutam* complacentiam aut displicentiam, unde vult *absolute* tale opus fieri vel non fieri (1), quantum ad munus perfecti ac iusti gubernatoris spectat. 2. ex una parte, homo a Deo conditus ratione et libertate defectibili praeditus, aptissimus est legibus moralibus recipiendis, ex altera vero, ordinatus fuit ad manifestanda divina attributa, et assequendam perfectam felicitatem, quod fieri non potest nisi per ordinatum libertatis usum ad regulam rectae rationis exactum; hanc proinde regulam non poterat Deus non praescribere, id est *praecipere*, et quidem efficaciter ac cum absoluto imperio, nisi velis supponere ipsum, et capacitatem naturalem frustraneam homini insipienter dedisse, et indifferentem esse tam relate ad executionem ordinis a se constituti, quam relate ad moralem rationalis creaturae perfectionem, quod summae eius sapientiae ac bonitati directe adversaretur. Deinde hoc constitueret moralem hominum conditionem deteriorem physica conditione brutorum, quae necessario ac efficaci instinctu, ad actus et finem exigentiae eorum naturae convenientem, sufficienter sunt directa. 3 ex supposita naturali vita sociali hominis, non poterat Deus, tamquam sapiens naturae institutor, saltem aliquas leges non imponere, sine quibus nec societas subsistere, nec aliae leges ab ipsis hominibus latae vim ac robur habere possent (2); et insuper solis arbitrariis humanis legibus non satis conservationi humanae societatis fuisset provisum.

A posteriori quoque id ipsum evincitur; 1. ex eo, quod constat adesse omnibus hominibus communia et practica quaedam rationis principia, quae nequeunt spectari nisi ut impressiones ordinis divinae sapientiae, quem Deus non potest non velle servandum, nisi se ipsum neget: sicut enim humana ratio est participatio quaedam divinae rationis (non enim ad instar cuiusdam rei sibi extrinsecae et coëxistentis eam efformavit), ita et ordinatio

affectus qui nollet, homines sibi subiectos ad finem eorum naturae convenientem sicut oportet dirigere, aut si etiam ab illo assequendo eosdem retraheret?

(1) Simplex affectio complacentiae potest haberi de aliquo bono, de heroicae e. g. cuiusdam virtutis, puta charitatis actu, qui est dumtaxat de *consilio*, sicut et simplex affectio displicentiae de huiusmodi actus omissione; at absoluta complacentia et displicentia illa est, quae respicit vel subsequitur morale bonum aut malum ab ordine naturali necessario requisitum vel eidem repugnans: unde a recta ratione primum ut necessario adprobandum et praecipiendum, alterum ut necessario reprobandum et probibendum, apprehenditur.

(2) Si inter caetera sub lege naturae non contineretur, e. g. *neminem esse laedendum, suum unicuique esse tribuendum*; possentne homines in vita sociali coëxistere? Similiter, si iure naturae non teneremur e. g. *politicae potestati obtemperare, bonum particulare communi bono postponere*; quodnam, quaeso, superesset validum motivum, quaenam moralis necessitas humanis legibus nos subiiciendi? Aut denique quamnam normam, humana sapientia frequenter deficiens, in suis legibus condendis sequi deberet?

eiusdem rationis humanae, est participatio rationis divinae sapientiae ordinantis, unde potest argui cum Tullio (1): *Quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando.* Quam pariter legem, sic etiam expressit (2): *Est igitur haec non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.* 2. ex communi omnium iudicio, quod se manifestat saltem in iis, qui nimis rationis lumen non deturparunt; quique practica rationis dictamina velut legem ab extrinseco derivatam spectant (3), dum de actibus etiam occultis vel mere internis ad eorum normam exactis, intra se semetipsos iudicant, approbant vel reprobant, tamquam rationem cuidam alii de ipsis redditurí; quod evidentissime ostendit, practica rectae rationis principia esse manifestationes supremae legis a ratione divinae sapientiae mentibus nostris impressae. Haec porro apprime consonant divinis litteris, dicente Apostolo (4); *Gentes, quae legem non habent*, (scriptam scilicet et Moysi revelatam) *naturaliter ea, quae legis sunt faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum.*

68. Ex allatis probationibus sponte sua fluit 1. legem quam adstruimus esse vere *divino-naturalem*, solam sufficientem ad continendos homines in officio, habereque veram *legis*, et non *meri consilii* rationem, utpote quae dimanat ab efficaci supremi legislatoris imperio, vim obligandi habentis. 2. eam esse, *universalissimam* ratione temporis, locorum et personarum, utpote rationali naturae, quae semper, ubique, et in omnibus etiam imperantibus et belligerantibus est eadem, ab omnipotenti Deo per participationem rationis divinae sapientiae ordinantis impressa; unde non nisi per turpissimam assentationem ausi sunt pseudopolitici nostri summos principes et belligerantes hac lege solvere. Id vero confirmatur ulterius etiam ex eo, quod huiusmodi homines sive considerentur respectu ad Deum, sive ad alios aequali potestate praeditos, sive ad caeteros homines sibi subiectos et non subiectos, tam ratione eorum officii et conditionis, quam universalis totius humanae societatis boni, aequali vel longe maiori necessitate (utpote qui maiori potestate praediti, plus mali maioremque boni communis et particularis iacturam, si *exleges* fuissent, caeteris praestare valent) legibus naturalibus dirigendi ac obligandi erant; ne videlicet divina sapientia et providentia deesse videretur in his, quae maxime eius ordinationem ac curam ex sui natura requirunt. 3. eam esse sufficienter humano generi *promulgatam*, tum quia nemo pleno rationis usu praeditus, *generalia* huius legis principia, seu *prima* practica rationis dictamina unquam ignoravit, sicut tota humana docet historia (5), quamvis nonnulla eorum a plerisque populis barbaris plus minusve deturpata fuerunt; cum etiam quia nequit invincibiliter (saltem ad longum tempus) ignorari, dari quemdam sapientissimum, omnipotentem, et beneficum hu-

(1) *De Legibus* libr. 1. cap 12.
(2) *Oration. pro Milone* cap. 4.
(3) Vide dicta artic. praecedenti n. 63. in respons. ad Instant.
(4) *Epistol. ad Romanos* cap. 2. v. 14.
(5) Vide testimonium Tullii superius allatum part. 1. cap. 2. artic. 3. n. 50.

manae rationalis naturae conditorem et gubernatorem, qui eam, ad convenientem sui finis adeptionem, legibus communivit. Omnia haec eleganter expressit Tullius (1) dum ait: » Est quidem vera lex recta ratio naturae » congruens; diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos » frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic » legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest: nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac » lege possumus: neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius: » nec erit alia lex Romae alia Athenis; alia nunc, alia posthac; sed et omnes » gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit; » unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus; ille » legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se » fugiet ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas poenas, » etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit » (2).

69. Opponunt 1. Etiam bruta animalia participant *de ratione divinae sapientiae ordinantis*; ergo et ipsa subiiciuntur proprie dictae legi. Deinde, quia homo est maxime sui iuris, seu liber, minus cunctis entibus legi subiiciendus erat: praesertim quod per legem impositam, nimis donum libertatis coarctaretur.

Resp. ad 1. *Dist. antec.* Etiam bruta animalia participant etc. diverso modo, *conc.* eodem modo, *nego antec.* et *conseq.* Bruta animalia irrationali dumtaxat modo participant rationem divinae sapientiae ordinantis; unde eorum ordinatio *legis* tantum *physicae* denominationem habere potest, non autem *moralis*, quae necessario postulat subiectum liberum ac proinde rationale.

Ad 2. *Dist. antec.* homo est maxime sui iuris etc. et simul defectibilis *conc.* secus, *nego*; et *nego* simpliciter rationem adiectam, scilicet, praesertim quod per legem impositam etc. Evidentissima ratio palam ostendit, voluntatem absolute liberam nulli legi subiectam et tamen recte ordinatam, illam tantum posse esse cui rectitudo est essentialis, quaeque proinde ipsa sibi lex est, qualis uni et soli Deo convenit: voluntati autem creatae et liberae, utpote defectibili, maxime conveniens et bonum quin et necessarium fuit subiici, et dirigi a lege praesertim naturali et divina, quae absque periculo erroris rationalem creaturam in proprium finem ordinat. Haec porro subiectio humanae voluntatis eam apprime perficit, quin donum illius libertatis imminuat; cum et non experiri aut non habere necessitatem moralem dirigendi actiones suas ad assequendam propriam felicitatem, in illo qui eam extra se quaerit et quaerere debet, non est perfectio sed *imperfectio*, et libertas voluntatis creatae nulli legi subiecta, non est libertas sed *licentia*.

(1) *De Republica*. Fragmentorum lib. 3. cap. 22. prout refert Lactantius *Divinar. Institution.* libr. 6. cap. 8. Vide horum fragmentorum *De republica* collectionem et editionem ab eminent. viro Angelo Majo factam Romae 1822.

(2) Testimonium istud Tullii omnia legis naturalis constitutiva quin et alias proprietates a nobis inferius exponendas comprehendit. Porro quae hic modo dicimus pluribus hac de re quaestionibus proponendis simul satisfaciunt. 1. Vindicatum est ius Dei legem hominibus imponendi. 2. Eiusdem iuris sive potestatis veri characteres falsis titulis exclusis assignati fuerunt. 3. Existentia legis naturalis adstructa. 4. Eiusdem legis vera et propria ratio constituta. 5. Universalitas absoluta indicata. 6. Promulgatio sufficiens vindicata: quamquam haec postrema melius adbuc innotescet ex dicendis capite sequenti de perspicuitate eiusdem legis naturalis.

Instant. Homo cum primum oritur non est compos rationis, ideoque incapax legis; oritur itaque *exlex;* dictata vero practica rationis sunt fructus sponte adolescentes ex ipsa nostra rationalitate. Praeterea, etsi quaedam voluntas Dei circa huiusmodi dictamina supponi possit, tamen quia lex non habetur nisi talis voluntas legislatoris intimetur, nihilque est quod necessitat Deum ad hanc intimationem, cum sit liber; nequit ex ratione constare legem hanc latam fuisse. Quid quod? Si hoc constaret, lex divina *positiva* seu revelata circa praecepta moralia, foret dicenda inutilis.

Respond. ad 1. *Dist. antec.* Homo cum primum oritur etc. est incapax legis, *positivae* humanae vel divinae, *trans.* (de hoc nunc non quaeritur), *naturalis, subdist.* in *actu* explicito et formaliter, *conc. habitualiter*, *neg. antec.* et *conseq.* Rationem additam similiter *Dist.* sunt fructus sponte adolescentes etc. quatenus non oriuntur in animo instar ideae cuiusdam ingenitae, *trans.* quasi non necessitate naturae orirentur et exhiberent ordinem divinae sapientiae eiusque iussum etc. *nego.* Conformatio rationis in concreto, seu dispositio animi rationalis ad practica dictata habenda, optime concipi potest in animo etiam dum actuali usu rationis destituitur vel impeditur, ut enim observavimus superius (1), lex naturalis spectata quatenus in subiecto non solum potest considerari in *actu* sed et in *vi* seu *potentia* habitualiter sive permanenter in rationali animo nostro existente (quod tamen non est intelligendum quasi per *actum*, *vim*, *potentiam* et *habitum* ipsius rationis constitueretur *lex naturalis;* cum in *actu*, *vi*, *potentia* et *habitualiter* possit haberi etiam illud cuius constitutivum ab ipsa ratione vel rationali natura minime pendet): unde patet, falsum esse animum oriri, vel quandoque saltem esse simpliciter *exlegem.* Practica vero et actualia rationis nostrae dictata, sunt utique fructus spontanei ipsius rationalitatis, quatenus non sunt necessario concipienda instar idearum ingenitarum; non autem ita spontanei, quasi non penderent a participatione rationis divinae sapientiae ordinantis, vel possent non dicere respectum ad Deum ut *legislatorem*; aut quasi etiam quoad *potentiam* seu quatenus sunt aliquid *habitualiter* immanens non pertinerent ad necessariam naturae nostrae constitutionem.

Ad 2. *Neg. sequel. antecedentis* et *consequens.* Sicut supposita prudenti providentia et gubernatione divina circa homines non poterat Deus non velle ordinationem suae sapientiae eorumdem rationi participare, ita consequenter vi eiusdem providentiae non poterat non velle eiusdem ordinationis manifestationem, quod tantum significare potest in casu praesenti *intimatio*; quam ipsum iudicium rectae rationis, insitum naturaliter hominibus sufficienter indicat vel ex eo quod doceat talem divinam providentiam, quae Deum decet, estque moraliter necessaria ad plenum dominium eius, et debitam subiectionem hominis ad ipsum, in qua providentia haec legislatio continetur.

Ad id quod postremo loco additur dicimus, primo nonne firmior est veritatis cognitio duplici potius quam uno cognitionis medio comparata, et motivo certitudinis suffulta? Deinde intimatio per legem divinam *positivam* moralium praeceptorum, etiam sola ratione cognitorum, prodest saltem ad arguendam humanae mentis et cordis perversitatem ut ait s. Augustinus (2):

(1) Initio huius partis et capitis n. 58. (2) *In psalm.* 57. n. 1.

Ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est in tabulis quod in cordibus non legebant. Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant.

70. Opponunt II. cum Christiano Thomasio et Fleischero contendentibus ordinationem divinae sapientiae non praeceptis sed monitis et consiliis dumtaxat constare. 1. quia ratio sibi relicta nescit, quod Deum debeat concipere ut regem aut dominum. 2. quia sapientis est magis concipere Deum ut doctorem iuris naturae, quam ut legislatorem, potius ut patrem, quam ut dominum; doctoris autem et patris iussa, potius sunt consilia quam imperia. 3. quia si concipiatur Deus ut dominus imperans, videretur suam utilitatem more *despotico* quaerere. 4. si consulamus agendi modum et conscientiam, dum ex. gr. res necessarias ad vitam prosequimur, noxia declinamus, vel dum leges naturales aut honesti regulas sectamur, mox deprehendimus, nos non iussa quaedam alterius executioni mandare, sed necessarium naturae *instinctum* sequi, qui nos docet, haec ad nostri conservationem, vel ad felicitatem et tranquillitatem vitae pertinere.

Respond. *neg. Antec.* cuius probationes, sunt merae et gratuitae assertiones. Ad 1. et 2. dicimus id falsum esse, ut patet ex fundamento, et ex eo, quod secus ratio sibi relicta neque scire deberet, Deum esse hominis creatorem, conservatorem ac gubernatorem, cum quibus notionibus immediate nectitur conceptus supremi Domini ac regis; cuius quidem summa perfectio ac bonitas, praebet quoque rationem spectandi eius regimen tamquam sapientissimi doctoris, vel magistri et amantissimi patris, at non excludit aequalem necessitatem agnoscendi in ipso veram rationem domini, legislatoris, ac iudicis cui suae sapientiae ordinationes nequeunt esse indifferentes. Unde et quod ex secunda assertione infertur, non valet nisi sermo esset de doctore et patre, qui non est simul princeps, vel qui non agit ut princeps et legislator; quamquam etiam patris ordinationes, filium ad finem honestum, vi paternae auctoritatis dirigentis, non sunt communiter mera consilia sed iussa, veram obedientiam ex parte filii postulantia.

Ad 3. negari debet *suppositum* quasi non daretur medium inter dominum imperio arbitrario et *despotice* subditos gubernantem, omniaque etiam cum oppressione subditorum in propriam utilitatem trahentem, et merum doctorem vel consiliarium *monita* aut *consilia* dumtaxat praebentem. Hoc utique sapientis et recta ratione utentis est, exhibere sibi, uti debet, Deum sapientissima sua dispositione et imperio etiam in ordinatione creaturarum ad gloriam suam, tamquam ad unicum finem operis se ipso dignum, earum dignitati et utilitati potius quam suae, cum nullius rei sit indignus, consuluisse.

Ad 4. *antecedentis* probationem quod adfertur, situm est in mera confusione eorum, quae apprime sunt distinguenda; aliud namque est, quod dum quis sola sensibilitate illectus cibum ex. gr. aut potum sumit, nihil in hoc intendat praeter satisfactionem exigentiae naturae et implicite eiusdem naturae conservationem; aliud vero quod reflexe et ex rationis praescripto operans nequeat vel non debeat in his aut similibus actibus agnoscere, se non esse vitae suae dominum, ideoque sibi incumbere onus sive debitum honestis mediis eam conservandi: contrarium qui statuit, eamdem brutis ac hominibus conditionem assignat. Similiter aliud est, quod dum quis regulis honestatis obsecundans cohibet se ex. gr. a sumenda vindicta, vel subvenit necessitati alicuius egeni, possit id dirigere ad aliquam etiam huius vitae felicitatem vel e. g. animi tranquillitatem assequendam; aliud vero, quod in nullo casu ac circumstantiis idipsum praestandi, necessitatem ac debitum, seclusa etiam

praesentis vitae felicitate, agnoscere valeat: quod postremum falsum est. Tandem nimis perniciose impulsus necessarius ad approbandas vel improbandas, prosequendas vel refugiendas quasdam actiones morales seu *sensus moralis*, simpliciter *instinctus* naturae appellatur, cum *instinctus sensitivus* tum ratione obiecti tum frequentis oppositionis cum *sensu morali* toto genere ad invicem discriminentur (1).

ART. III. DE LEGIS NATURALIS SANCTIONE

71. Ad intrinsecam legis naturalis constitutionem, praeter dicta de eius *fundamento*, ubi ratio essentialis eiusdem conceptus et obligationis principium; et de *existentia*, ubi eiusdem promulgatio ac universalitas haud difficile fuerunt determinata, pertinet quoque *sanctio* id est, *determinatio praemii*, et praesertim *poenae rependendae custodientibus aut violantibus legem;* sive tandem ipsum essentialem legis conceptum ingrediatur, sive tantum ad quamdam maiorem eiusdem legis auctoritatem vel firmitatem et prudentem legislatoris agendi modum, sit necessaria. A qua re possumus etiam in praesenti quaestione praescindere. Quamvis autem exemplum humani superioris cuius legibus ipsius subditi revera obligarentur, etsi ipse ob aliquam causam praemii aut poenae, pro custodia vel violatione legis, retribuendae, potestate destitueretur seu potius in eius exercitio impediretur, videatur minime repugnare; id tamen forte inde tantum oritur quod humano legitimo superiori teneamur obedire vi ipsius naturalis legis, quae habet adnexam sanctionem quam nemo, etsi humanam declinasset, effugere valet; quodque in hac suppositione non de impositione (quae solet spectari tamquam indicium sincerae voluntatis obligandi) sed de executione sanctionis dumtaxat agatur, ipsiusque insuper executionis impedimentum a voluntate superioris statuatur independens. Si vero defectum sanctionis apprehendas manare ab imbecillitate superioris vel a non sincera voluntate obligandi, statim ratio detegere poterit motivum legem illam non considerandi *ut legem* aut cum *mero consilio* confundendi. Verum quidem est legislatorem sive superiorem habere posse aliud medium, praeter sanctionem, manifestandi sinceram suam voluntatem obligandi subditos; at hac etiam manifestatione supposita, si omnis approbatio custodiae et reprobatio violationis legis statuatur ex parte superioris deesse, iam subditi saltem *de consequenti* poterunt rectissime eam non considerare *ut legem.* Neque addas, quod si lex illa iusta et cum exigen-

(1) Vide dicta superius (part. 1. cap. 2. artic. 4. n. 52. et 53.), ubi ostendimus *sensum moralem* in ipsa nostra rationali natura fundari, ideoque spectandum et vocandum esse instinctum *rationalem*, non vero *sensitivum*. Hoc insuper utriusque discrimen apprime notandum est. Instinctus *sensitivus* (qui tamen in hominibus propter eorum ordinationem ad vitam socialem et donum rationalitatis est exiguus in comparatione ad pleraque animalia bruta) respicit dumtaxat quasdam e. g. propensiones ad actus conservationi vitae animalis positivae inservientes, vel horrorem ab aliquo lapsu, sensibili dolore, etc. e contra sensus *moralis* porrigit se ad obiecta mere intellectualia, qualia sunt, e. g. conformitas vel deformitas alicuius actionis a regula morum, quam sponte adprobamus vel reprobamus, prosequimur vel refugimus. Praeterea quod secundum sensum *moralem* est gratum, evadit frequenter molestum relate ad instinctum *sensitivum*, et vicissim; sic porrigere manum cadenti, opem ferre purulento aegroto rationi placet, displicet sensibilitati; contrarium accidit dum quis e. g. inordinatae concupiscentiae fraena relaxare contendit.

tia ordinis naturalis conveniens supponatur, iam exclusa etiam sanctione adesset ratio eam habendi pro *vera lege.* Etenim exceptio ista nil valet, si ipsa exigentia ordinis naturalis rationem verae legis non contineat; si autem continere dicatur, quaestio reducitur ad id quod superius diximus de obligatione obediendi humano superiori vi ipsius legis naturalis.

Atque haec valent quoque relate ad necessitatem sanctionis in conceptu essentiali divinae legis; nisi quod relate ad Deum haec alia fieri posset exceptio, scilicet, videri nullam esse in hoc repugnantiam quod Deus aliquid iuberet, hominesque tenerentur illud praestare; ideo unice *quia Deus vult et iubet.* Verum istud in primis saltem relinqueret *intrinsecam* sanctionem ex rei natura manantem, seu intimam *approbationem* actionis *ordinatae* et *reprobationem* actionis *inordinatae,* quod *testimonium bonae* vel *malae conscientiae* appellari solet. Deinde, quia si Deus circa illius iussi custodiam aut violationem indifferens esse supponatur (qui enim nullatenus approbat custodiam et reprobat violationem suae legis ostendit se erga utrumque indifferentem), a fortiori illud hominibus tamquam quid indifferens debebit videri; et praeterea tale praeceptum aut lex consentaneum non foret saltem praesenti constitutioni hominis, ordinati ad agendum ex principio propriae felicitatis.

Porro sanctio potest spectari vel tamquam *intrinseca,* quae scilicet ex ipsa conformitate vel deformitate actus a lege, instar cuiusdam praemii vel poenae in intima animi approbatione vel reprobatione consistentis, dimanat; vel *extrinseca* in bono vel malo aliunde proveniente sita. Utraque similiter sanctio pro *praesenti* aut pro *futura* vita potest et debet considerari; et vel *sufficiens* ac *perfecta*, quae scilicet meritum vel demeritum adaequet, hominemque ut par est ad legis custodiam impellat, et ab eius violatione deterreat; vel e contra *insufficiens* ac *imperfecta,* utpote ab alterutra vel utraque conditione deficiens. Nos ut appareat ex hac etiam parte legis naturalis perfectioni nihil deesse, utque Auctoris *codicis naturae*, aliorumque recentiorum insaniam, arbitrantium poenarum impositionem cum idea Dei pugnare, vel saltem lumine naturali probari non posse, coërceamus, sequentem statuimus propositionem, supposita animi nostri naturali immortalitate (1).

PROPOSITIO

Deus adiecit naturali legi sanctionem non modo IMPERFECTAM *et pro praesenti vita, sed etiam* PERFECTAM *quae futuram vitam respicit.*

72. Probatur assertio quoad primam partem. Et 1. quidem, cum leges naturales illa practica rationis principia comprehendant, quae ordinem

(1) Si quis forte arbitraretur non posse hic a nobis supponi animarum immortalitatem, eo quod haec soleat a quibusdam metaphysicis ex ipsa necessitate praemii et poenae in altera vita retribuendae probari, is animadvertat oportet plura alia diversa ad eamdem rem evincendam haberi argumenta, ideoque illud non esse necessario urgendum. Quod si in metaphysica inter caeteras alias tali etiam probatione quis usus fuisset, deberet ab eadem in praesenti quaestione praescindere sive eam non considerare. Praeterea huiusmodi probatio, cum meritum et demeritum humanarum actionum ratione sui sit quid finitum nec proinde postulet durationem praemii et poenae nisi finitam, per se sola animarum immortalitatem minime evin-

rationis tum ad se ipsam, cum relate ad Deum et ad alios homines sive seorsim sive in societate constitutos, respiciant; cumque huius ordinis custodia omne genus virtutum inducens, maiorem purioremque, quae in vita praesenti expectari potest; felicitatem secum ferat, et e contra einsdem ordinis frequens violatio omnimodam vitae perturbationem ac infelicitatem inducat: patet legem naturalem, secundum divinam praeordinationem, secum ipsa ferre aliquod naturale suae observationis praemium et violationis poenam, sive *intrinsecam* sanctionem.

2. Quae lege naturali sunt prohibita rectae rationi et conscientiae adversantur; quae vero praecepta, eidem apprime conveniunt: hinc autem moraliter fit, ut legi obsecundantes interius gaudium, suavem laetitiam ac tranquillitatem ex recte factorum approbatione, adversantes e contra, internam confusionem, amaram tristitiam ac suimet ipsorum horrorem ex tacito iudicio conscientiam sceleris improbante: experiantur. Unde et Seneca (1) rectissime inquit: *Malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit;* et s. Augustinus (2): *Iussisti Domine et sic est, ut omnis animus inordinatus poena sit sui ipsius.* Harum porro affectionum internum sensum cum non sit in hominis potestate prorsus extinguere aut immutare, consequens est, ut iuternae ac naturalis cuiusdam earumdem legum sanctionis rationem talis sensus innuat, praesertim quod ad agnoscendam talis suae conformationis ac institutionis dependentiam ab alio, quemlibet naturalis ratio necessario impellat.

3. Ex ordinatione profecto divina et non aliunde factum videmus, ut malum *physicum* cum malo *morali*, et bonum *physicum* cum bono *morali* sint communiter et quasi naturaliter connexa; sic e. g. moderatio passionum et virtus temperantiae non modo perficiunt animi facultates, sed etiam vegetum firmant valetudinis statum, vitamque diuturniorem atque ad omnia domesticae et civilis vitae munia obeunda idoneam reddunt: secus ac ingluvies e. g. et libido, quae praeter oppositos effectus, aliis quoque hominibus si ab iis deprehendantur, nos invisos atque despectos efficiunt. Quin etiam peculiari pariter divinae providentiae dispositione fieri solet, ut frequenter media improportionata sed ad normam iustitiae et honestatis adhibita, optatum et felicem exitum sive finem habeant; iniquitatis vero ac iniustitiae conatus ad regulas artis apprime conciunati, effectu suo turpiter identidem frustrentur. Haec vero omnia earumdem naturalium legum *aliqualem* praesentis etiam vitae nedum *intrinsecam* sed et *extrinsecam* sanctionem satis superque patefaciunt.

73. Parum autem proficies dicendo, etiam vitia legumque violationes suam voluptatem et gaudium habere, iniustitiamque haud raro multum commodi et emolumenti afferre: deinde plurimis huius mundi malis aeque bonos seu naturalis legis custodes, quam malos seu eiusdem violatores obnoxios esse.

Respond. ad 1. *Dist. antec.* Et haec atque similia probant dumtaxat huiusmodi sanctionem perfectam et sufficientem non esse, *conc.* vim nostrae demonstrationis elevant *nego.* Sanctionem modo vindicatam imperfectam et insufficientem esse ipsi mox probaturi sumus, hoc tamen factae demonstrationis robur non destruit; siquidem praecipua argumenta pou-

cit; ex ea enim sequeretur dumtaxat animas nostras post praesentem vitam debere esse ad aliquod tempus superstites.

(1) *Epist.* 82.
(2) *Confession.* lib. 1.

dus suum retinent, cum fundentur in illis bonis ac malis quae virtutem vel vitium pedissequa ac fideli ratione comitantur. Habent quidem vitia qualemcumque voluptatem et commodum, at cum amara recordatione et stimulis conscientiae coniuncta, et ita comparata, ut frequenter propter unius vehementioris cupiditatis impeditam satisfactionem moeror exortus, eorum etiam gratissimum sensum vel penitus extinguat vel in maioris angustiae causam convertat; gaudium vero, voluptas et emolumenta ex virtute progenita, puriora sunt magisque stabilia et sincera, utpote simili vicissitudini haud subiecta, atque bonae conscientiae testimonio et suavi recordationi, se esse tales quales ex rationis praescripto esse debent, sociata.

Hinc ad 2. Idem fere dicendum est. Etenim inter ipsa mala aerumnasque naturae humanae inhaerentes, vel ab accidentalibus eventis dependentes, quibus frequenter non secus probi ac improbi afficiuntur, maxima est probitatis et virtutis utilitas: vir namque moderatae mentis pleraque eorum malorum vel praevertit vel amovet, quae declinare non valet eorum vim retundit aequo animo tolerando. Unde sapienter inquit Isocrates (1): *Nihil magis rationi adversatur, quam eorum opinio, qui quamvis existiment iustitiam in se pulchriorem Diisque acceptiorem esse quam iniustitiam, nihilominus sibi fingunt ita comparatas esse humanas res, ut ex improbitate plus hauriatur emolumenti quam ex honestate.*

74. Quamvis autem generatim loquendo, virtus vitio nativo suo splendore praecellat, bonaque illam subsequentia, et mala ex vitio parta, felicitatis aut infelicitatis statum constituendo, sanctionem quamdam legum *divino-naturalium* praeseferant; attamen haec est tantum imperfecta et valde insufficiens. Etenim sanctio perfecta talis esse debet ut semper ac in quolibet casu creaturam rationalem valeat, quantum in se est, sufficienter determinare ad legis custodiam; quod fieri nequit nisi per repraesentationem huiusmodi boni et mali, quod proprium et innatum perfectae felicitatis amorem respiciat, quodque instar praemii vel poenae custodiam aut violationem legum subsequens, utriusque intensioni sit ex aequo proportionale; et quidem ita ut longe maius debeat esse praemium aut poena quae proponuntur, quam sit detrimentum subeundum, aut difficultates superandae in fideli ac integra legum observatione.

Porro supra dicta vitae praesentis sanctio talis non est, nec enim in praesenti vita gradui ac intensioni virtutis aut malitiae, respondet semper gradus felicitatis aut miseriae praesertim proportionatus; impiorum namque animus mali patrati consuetudine obdurescens, minus aculeis conscientiae torquetur; pessimi effectus alienae malitiae ac iniustitiae, publicaeque aerumnae aeque bonos ac malos communiter vexant; imo non raro ipsa proborum iustitia ac fidelitas, invidorum odia, calumnias ac persecutiones non modo sustinere cogitur, sed armatam adversum se ipsam humani iudicis manum illam formidat, a qua suam defensionem et praesidium praestolabatur (2). Quam denique utilitatem vel praemium bona huius vitae possunt afferre illi, qui in custodiendis naturae legibus, famae, sa-

(1) *Orat. de permutatione.*

(2) Ne ex his quae modo diximus, de frequenti *proborum* infelicitate, variisque aerumnis atque oppressionibus quibus in vita praesenti subiiciuntur, adversus divinam providentiam quidquam inferatur, qua-

nitatis, vel etiam ipsius vitae iacturam quandoque patitur (1)? Restat igitur ut saltem pro futura vita naturales leges perfecta sanctione non destituantur, quod in altera assertionis nostrae parte proposuimus quodque superest modo probandum.

75. Probatur itaque assertio quoad secundam partem. 1. Suadente ipso naturali lumine rationis ex probata nuper insufficientia sanctionis quae in praesenti vita habetur, sponte sua fluit eam perfici debere in vita futura, ne ordo divinae sapientiae insipienter constitutus, et homines aptissimo ac unico, spectata eorum natura, medio quale est efficax praemii ac poenae repraesentatio ad finem suum assequendum, destituti esse dicantur.

2. Certum est, legum naturalium observationem mentis humanae facultates in dies perficere, earumque legum violationem easdem facultates deturpare, iisdemque legibus tamquam mediis hominem a Deo dirigi ad assecutionem perfectae felicitatis quae in praesenti vita minime obtinetur; cum itaque perfectio illa aut deturpatio facultatum, non nisi cum exitu vitae praesentis et observationis aut violationis naturalium legum, complementum accipiant, consequens est ut Deus, cuius et iustitia naturalium donorum usum et abusum nequit ex aequo pensare et sapientia haud indifferentem mediorum cum finis assecutione proportionem determinavit, necessario debeat conservatores legum per certam perfectae felicitatis adeptionem, violatores per eiusdem amarissimam amissionem, tamquam vero praemio et poena afficere. Cum autem hoc creaturis rationalibus obveniat, non ex necessitate eorum essentiae et operationis, sed tantum ex naturali ordinatione et libera eorum electione, sicut meriti aut demeriti veram rationem supponit, ita naturalis ac verae sanctionis propriam conditionem continet.

3. Naturalium legum impositio, est evidentissimus rectitudinis divinae voluntatis ac sapientiae effectus: earum proinde custodiam, ut superius probatum est (2), Deus sincera ac necessaria voluntate praecipit vetatque violationem; iam vero si nullam earumdem legum et praesertim perfectam sanctionem Deus constituisset, executionem sui decreti velut in beneplacito hominum reliquisset, seque de eorum ac ordinis a se constituti bono parum sollicitum esse probaret; quod idem esset, ac legi suae saltem extrinsecam efficaciam adimere, et eam instar meri consilii spectare. Praeterea Deus hac ratione similem se exhiberet (quod nefas est supponere) illi humano principi ac legislatori, qui ex aequo pensaret subditum fidelem et obsequentem ac praevaricatorem et contumacem.

si nempe de probis curam non haberet, improbos autem in meliori aut saltem in aequali cum ipsis conditione constitueret, videndae sunt validissimae huiusmodi divinae permissionis aut dispositionis rationes, quas facile reperies in *Metaphysica* (vol. 1. *Theolog. natur.* cap. 2. artic. 5. prop. 2. nn. 71. 72. 74. 75. et cap. 3. art. 4. n. 91.).

(1) Haec quae diximus omnes tres sanctionis species praecedenti n. 72. expositas comprehendunt. Et sane, quamvis impii stimulos conscientiae nequeant prorsus extinguere, eos tamen retundunt, hinc talis sanctio nedum pro ratione maioris numeri scelerum non augetur sed imminuitur; sicut etiam in viris probis maioribus virtutum ac boni moralis gradibus non semper respondet maior intrinseca approbatio gaudiumque conscientiae. Similiter malum physicum quod solet subsequi malum morale a vaferrimis impiis plerumque declinari potest; cum e contra etiam illi qui e. g. temperantiae virtutem apprime colunt cum infirma valetudine interdum luctari coguntur. Ut demum nihil dicamus de extraordinaria illa impiorum conatuum repressione, quae vel ex hoc ipso quod admodum raro accidat *per se* insufficientiam huiusmodi sanctionis satis superque declarat.

(2) Articul. praecedenti n. 67.

4. In ordine rerum physico, omnes eventus inordinationem quamdam inducentes, videmus esse redactos seu subordinatos ad eiusdem ordinis stabilitatem magis magisque firmandam; si itaque moralis ordinis violatio per sanctionem et quidem perfectam, infallibiliter, exacte et complete non restitueretur, ordo moralis physico ordine imperfectior, nec humanae naturae sufficienter accommodatus foret; quod est contra divinam sapientiam et bonitatem. Quod magis adhuc confirmabitur si animadvertas, in praesenti vita non modo virtutem passim sine adaequato praemio, vitium sine adaequato supplicio remanere, sed etiam illam in damnum sui cultoribus istud in emolumentum delinquentibus interdum cedere; hominemque liberum ac essentialiter naturali legi subiectum, teneri reddere rationem de actibus suis praesertim internis, qui in vita praesenti humanum iudicium communiter effugere solent.

5. Tandem haud exiguum pondus hac in re habet, vetustissima atque universalis omnium gentium consensio, in admittendis praemiis et poenis alterius vitae, iuxta meritum nempe, vel demeritum actionum vitae praesentis; quae colligitur vel ex ipsis fabulosis ethnicorum narrationibus, atque poetarum figmentis, circa sedem, qualitatem aliave adiuncta horum praemiorum et poenarum.

76. Allatae probationes evincunt simul futuram alterius vitae legis naturalis sanctionem debere esse perfectam, id est in *sufficienti* praemio ac poena constitutam: poena autem ista non satis exhiberetur per meram exclusionem a felicitate, nisi haec exclusio cum statu positivae infelicitatis supponatur sociata: qui enim naturales violant leges, praeter neglectum tendentiae in proprium finem, positivae inordinationis reos se constituunt. Praeterea, actuale malum morale seu gravis violatio legis divinae non solum involvit aversionem a Deo tamquam ab ultimo hominis fine et summo bono, sed etiam conversionem inordinatam ad aliquam creaturam seu bonum finitum et mutabile, quod voluntas in casu prosequitur (nequit enim tendere in malum *quatenus est malum*) posthabito suo ultimo fine; ergo sicut aversioni ab ultimi finis assecutione exclusio, quae in animo naturaliter ad perfectam felicitatem ordinato debet necessario gravissimam ciere afflictionem, ita ex eadem aequitate naturali conversioni inordinatae ad creaturam seu bonum finitum debet respondere quaedam positiva poena velut superaddita illi exclusioni molestae ab ultimo fine et summo bono; praesertim quod et aversioni a summo bono pluries iteratae aequum est ut respondeat aliqua poena maior praeter exclusionem ab assecutione summi boni, quae est sufficienter proportionata aversioni etiam semel admissae; et aliunde aequissimum est ut voluntas delinquentis positive convertens se ad bonum creatum in eoque inordinatum oblectamentum quaerens contra divinam ordinationem, vi eiusdem divinae ordinationis perversionem naturalis ordinis reparantis cogatur pati molestiam et poenam naturali suae propensioni contrariam. In quo autem positiva huiusmodi poena distincta ab exclusione a summo bono sita sit vel debeat consistere id solo lumine naturalis rationis nequit perspectum haberi, scimus tamen certo quod debeat esse licet in specie quaenam sit determinari nequeat.

Porro *sufficientia* haec poenae constituentis sanctionem, vel respicit dumtaxat efficaciam motivi ad prudenter agendum requisiti, et a legum violatione ut par est abstrahentis, et sic spectata forte non postulat eiusdem poenae perennitatem; vel sumitur relate ad *praesentem* humanae na-

turae conditionem, per *oppositionem* ad statum perfectae felicitatis ac praemii, et *gravitatem* demeriti seu offensae, quae ex naturalium legum violatione in Deum legislatorem redundat, atque respectu ad *irreparabilem* ex sui natura ordinis *perversionem* inductam ab eadem gravi offensa, et tunc videtur necessario postulare aeternitatem poenae constituentis sanctionem perfectam; quod postremum si opus foret adstruere, et ab incredulorum oppositionibus vindicare, id facile praestaremus ope notionum in Metaphysica (1) expositarum, quaeque etiam facile ex nuper dictis sive indicatis erui possunt. Nunc itaque occurrendum est dumtaxat iis quae contra legis naturalis sanctionem, quaecumque tandem sit poenarum duratio, possent opponi.

Atque hic in primis locum habere possunt difficultates iam alias solutae (2), scilicet, nullum esse apud Deum meritum humanarum actionum, eo quod omnia nostra Deo debeamus, nihilque illi tribuimus unde retributionem possimus expectare, etc. eas itaque si proponerentur solves ex dictis ibidem. Si vero quis opponeret, virtutem esse sibimetipsi praemium ratione nativae suae pulchritudinis, intimi gaudii, etc. vitium sibimetipsi poenam ratione suae turpitudinis, angoris animi, etc. facilis est responsio ex fundamento; talem nempe sanctionem inadaequatam et insufficientem esse. Quis enim dempto omni praemio et poena vitae futurae, sentiet se ad virtutis cultum et fugam vitii sufficienter impelli, in arduis praesertim et cum praesentis vitae felicitate pugnantibus adiunctis? Nonne praemium et poena, etiam ad humanarum legum custodiam, est efficacissimum adiumentum?

77. Dici quoque potest 1. nullam Deum habere rationem infligendi poenam, cum transgressione legum nullatenus offendatur, neque haec ipsi displiceat cum non fiat *contra*, aut *praeter* eius voluntatem; si enim vellet posset illam impedire. 2. Necessitatem hanc sanctionis et poenae inferre ex iustitia et sapientia divina, idem est ac instar humanarum perfectionum Dei attributa considerare, quod est indignum Deo, praesertim cum ut auctor *codicis naturae* ait, *idea entis infinitae perfecti*, *infiniteque boni excludat plane ideam entis vindictam amantis*: absurdumque sit supponere tale ens *crudeli* reos torquendi *exercitio oblectari*.

(1) Vide si vacat huiusmodi notiones (vol. 1. *Psycholog.* cap. 1. art. 4. prop. 2. n. 28. in respons. ad 3. et in *notis* ibidem positis), ubi haec argumenta uberius enucleantur, atque satis quibusdam impiorum oppositionibus, quas urgent contra poenarum perennitatem. Porro facta haec animadversio circa sufficientiam et perfectionem sanctionis alterius vitae, suppeditat modum non declinandi sed solvendi (si quis proponeret) sequentem difficultatem: vel alterius vitae sanctio, quam vindicatis, supponitur perennis, vel dumtaxat ad tempus duratura, si primum, erit contra rationem, ex parte aeternitatis poenarum; si alterum, erit insufficiens, utpote facile contemnenda. Patet autem in hoc argumento negandam esse primam minoris illationem, alteram vero iuxta id quod indicavimus, distinguendam; etenim si sola ratio sufficientis motivi ad prudenter agendum seque a legis violatione cohibendum consideretur, sanctio cuiusdam poenae gravis et satis diuturnae, licet non perennis, videtur sufficere; quis namque sanae mentis posset censere se prudenter agere leges violando proprioque appetitui satisfaciendo, si certo sciret sibi, pro hac legum violatione et brevissima praesentis vitae voluptate, luendam esse gravissimam poenam, etsi per plura e. g. annorum millia dumtaxat duraturam? Quod si alia modo indicata sanctionis adiuncta considerentur eam debere esse perennem manifeste infertur; et tunc occurrendum est quoque impiorum sophismatibus quibus poenarum perennitatem, quasi esset contra rationem, solent impugnare.

(2) Part. 1. cap. 2. Articul. 2. n. 39.

Respond. ad I. *Neg. assertum* quod probationes non evincunt et adhibita opportuna distinctione evanescunt. Itaque: *Dist.* transgressione legum nullatenus offenditur, neque haec ipsi displicet, quatenus nihil de intrinseca eius perfectione deperit, nec ulla molesta displicentiae affectio in ipso exoritur, *conc.* quatenus nullum ius eius laederetur, nec displicentiam *signi* haberet, *nego.* Similiter, *Dist.* Non fit *contra* aut *praeter* eius voluntatem efficacem et absolutam, *conc.* veram et sinceram, *nego.* et hinc postrema ratio de potestate impediendi etc. *omittatur.* Deus quidem peccatis seu violatione legum nullatenus offenditur, quatenus intrinsecam aliquam status sui mutationem non admittit nec aliquid de sua perfectione et beatitudine eidem detrahitur; minime vero *non offenditur*, quasi talis violatio pro ipso indifferens foret; etenim creatura sic agendo, *quantum in se* est positive inhonorat Deum, detrectans debitam subiectionem rectissimae eiusdem voluntati: quod pariter *vere* displicet Deo, non quidem per molestam quamdam ac intrinsecam displicentiae affectionem sed per displicentiam, quam vocant *signi*, cum fundamento in re; quatenus nempe ita se gerit et debet gerere ad extra sive erga creaturas, ac si revera earum praevaricationes ipsi molestiam afferrent. Falsum autem est transgressionem legum non fieri *contra* aut *praeter* divinam voluntatem, nisi hoc sensu, quod scilicet non fiat eo inscio, vel propter extrinseca quaedam impedimenta ei necessitatem, coactionem aut violentiam inferentia, impedire non valente. Ex eo autem quod si Deus vellet, posset hanc transgressionem legum impedire sequitur tantum eam non fieri contra *absolutam* ac *efficacem* divinam voluntatem, cuius defectus propter suppositam permissionem consistit apprime cum *vera, positiva* ac *sincera,* licet ex parte obiecti hypothetica, divina voluntate talem legum violationem revera prohibente, sufficienterque manifestata per ipsam aeternae divinae rationis participationem humanae menti factam et per stimulos conscientiae eidem attributos; *contra* igitur et *praeter* hanc divinam voluntatem fit legum transgressio; ideoque et vere offendit Deum et displicet ei modo supradicto.

Hinc vero ad 2. plana fit responsio videlicet, *negando maior.* et in addita ex auctore *codicis naturae* ratione, *negando suppositum.* Etenim attributa divina ex quibus infertur necessitas sanctionis, instar humanarum perfectionum non apprehendimus, ab iis omnem imperfectionem, aut intrinsecam laesionem excludimus, relationem eorum ad opera extrinseca, non a rebus ipsis, sed ab aeterno ordine sapientiae in ideis Dei existente, desumimus. Unde etiam cum ipsa sapientia divina postulet ut naturalis ordo per delicta ab iniquis violatus resarciatur per poenam, hoc non pugnat cum *idea entis infinite perfecti et boni*, sed potius ab ipsa dimanat; nam et ratio perfecta ordinis, sicut sapienter observat s. Thomas (1), necessario exigit, ut quicumque contra ordinem insurgit ab eo *ordine et principe ordinis* deprimatur, et non foret certe effectus dignus sapientiae ac bonitatis cuiusvis gubernatoris, addicere aequali sorti legum conservatores et violatores. Horum itaque poenas determinare ad resarciendam ordinis violationem, non est proprie esse amantem vindictae, aut ex aliqua passione ad eam impelli, oblectationemque in miserorum aerumnis atque cruciatibus inquirere; quod nec cum idea honesti legislatoris ac iudicis humani consistere valet.

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 87. articul. 1.

78. Opponunt denique. 1. Poenas huiusmodi naturales a Deo statutas, non esse *revera poenas*, cum sint latentes et non arbitrariae. 2. Eas esse *inutiles*, cum poena ordinetur ad emendationem rei, et in altera vita non sit amplius locus emendationis.

Respond. ad 1. *neg. antec.* et *Dist. probation.* sunt latentes et non arbitrariae, aliquae *conc.* omnes *neg.* Distinctionis ratio desumatur ex fundamento. Unde sciunt adversarii naturam poenarum requirere ut sint sensibiles, et ab arbitrio legislatoris necessario dependeant? Num e. g. pudor, confusio et angor internus animi, quo quis afficitur dum eius occultum delictum iis praesertim quibus displicet manifestatur, veram poenae rationem non habet? An publicae quietis perturbatio, effectusque inde dimanantes, non sunt verum ac dignum supplicium, quo cives tumultuantes naturaliter plectuntur? Praeterea, maior et verior certe est poena, quae maiori bono nos privat, qualis profecto est positiva e. g. impiorum propter eorum delicta ab ultimo fine et perfecta felicitate exclusio, quae vel solo rationis lumine sufficienter infertur, atque in antecessum quodammodo manifestatur iis extraordinariis eventis, quibus divina providentia non numquam in hac vita impiorum conatus evidenter deprimit, maioribusque suppliciis eos manentibus in vita futura veluti praeludit.

Ad 2. *Neg. antec.* ad *probationem Dist. maior.* poena ordinatur ad emendationem rei, etiam *conc.* tantum *neg.* Manifestum est, finem ad quem ordinatur poena, non esse solum vel praecipuum emendationem rei: etenim poenarum comminatio refertur ad subditos retrahendos a violatione legum, et ad earumdem custodiam promovendam; actualis vero quarumdam poenarum inflictio, praeter emendationem rei vel aliorum ab eius exemplo, respicit praecipue restitutionem iustitiae et ordinis violati, quantum fieri potest, ad aequalitatem; secus poenae illae locum habere non possent, forentque iniustae, quibus afficiuntur etiam ab humana iustitia delinquentes seclusa eorum emendatione, vel etiam spe emendationis. Hanc ordinis violati restitutionem mediante poena aptissime exponit s. Thomas (1). » Ad perfectam Dei bonitatem pertinet, quod nihil inordinatum in re- » bus relinquat . . . sub ordine *autem* iustitiae, quae ad aequalitatem re- » ducit, comprehenduntur ea, quae debitam quantitatem excedunt: excedit » autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam » divinae voluntati praefert satisfaciendo ei contra ordinem Dei, quae qui- » dem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pa- » ti cogitur secundum ordinationem ». Ex his autem facile potest inferri, quod si perversio ordinis ex parte hominis fuerit ratione sui irreparabilis, vel opposita bono aeterno, reparatio quoque ad aequalitatem deberet fieri per poenam *aeternam*, nullo etiam habito respectu subsequentis emendationis; quod pariter pluribus ostendit s. Thomas (2), quodque confirmat doctrinam expositam paulo superius (3).

Urgent quidam. Sanctionem naturalem nullam esse, eo quod sit quid indeterminatum, et sanctio indeterminata idem sit ac nulla.

Resp. *Neg. Antec.* ad *probationem. Dist. Maior.* est quid indeterminatum, quoad aliqua *conc.* quoad omnia *neg.* Imperfecta sanctio vitae praesentis tam quoad conscientiae stimulos quam quoad bona et mala physica

(1) *Contra Gent.* lib. 3. cap. 140.
(2) Ibidem cap. 144.
(3) N. 76.

quae pedissequa ratione solent comitari custodiam aut violationem legis naturalis, non est certe quid indeterminatum. Similiter sanctio etiam perfecta alterius vitae saltem quoad assecutionem proprii ultimi finis vel exclusionem ab eodem, utpote ab ipso ordine naturae necessario requisita, non est pariter quid indeterminatum. Quod si extraordinarii quidam eventus quibus in hac vita divina iustitia erga probos et improbos interdum manifestatur et qui quamdam sanctionis imperfectae speciem continent, nec non positiva illa vitae futurae poena cuius necessitatem ostendimus superius (initio n. 76.) sint quid indeterminatum *in specie*, id verum est; at nec per hoc videtur perire *vera* ratio *sanctionis*, quando enim certum est praemium vel poenam realem ac effectivam revera habere vel habituram esse locum iuxta meritum vel demeritum subditorum legis, parum refert ad realitatem sanctionis tuendam, quod in antecessum non constet determinata eiusdem praemii vel poenae species et qualitas; secus etiam sanctio illa quam humani legislatores solent interdum legibus suis tantum sub conceptu generico adiicere eiusdemque speciem, qualitatem et quantitatem determinandam in suo vel iudicum arbitrio relinquunt, non haberet veram rationem sanctionis, seu nulla esset, quod est evidenter falsum.

CAPUT II.

DE PROPRIETATIBUS LEGIS NATURALIS EIUSQUE PRINCIPIO COGNITIONIS

79. Explicatis capite praecedenti, quae ad legis naturalis existentiam et essentiam, vel naturam spectant, ut nihil hac in re desideretur, de eius proprietatibus et cognitionis principio remanet investigandum. Et quia etiam *de universalitate* legis naturalis quantum satis fuit iam (1) indicavimus, nunc *perspicuitatem* et *certitudinem* ac *aeternitatem* et *immutabilitatem*, quae sunt praecipuae eius proprietates, breviter expendemus; de eiusdem namque *unitate* nihil est in particulari determinandum, cum licet pluribus coalescat praeceptis vel principiis, omnia tamen et circa idem intrinsecum boni ac mali discrimen versantur, et ad eumdem finem perfectae felicitatis hominem ordinant.

ART. I. DE PERSPICUITATE ET CERTITUDINE LEGIS NATURALIS

80. Non de perspicuitate, ut ita dicam obiectiva, vel de quadam mentis claritate, sed de facili cognitione praeceptorum legis naturalis in prima huius articuli parte sermonem instituemus, ad complementum eorum, quae breviter, loco nuper indicato, dicta sunt de legis naturalis *promulgatione*, quae non censeretur sufficiens nisi saltem quoad generalia sua principia lex naturalis neminem latere posset. In altera vero parte, non iam impetimus errorem Hobbesii asserentis (2), citra revelationem divinam, neminem de naturali lege posse habere certitudinem, id enim iam praestitimus (3), sed eorum perniciosam sententiam refellemus, qui generatim autumant quaestiones morales non nisi probabiles esse, veraeque certitudinis ac demonstrationis expertes.

(1) Capit. praecedent. artic. 2. n. 68. cor. 2.

(2) *De cive* cap. 3. et. *Leviathan* cap. 24.

(3) Cap. proxime praecedenti artic. 2. per totum.

PROPOSITIO

Generaliora legis naturalis principia adeo PER SE *manifesta et cognitu facilia sunt, ut a nemine invincibiliter ignorari possint: morales autem quaestiones his principiis innixae, demonstrationi ac certitudini proprie dictae subiiciuntur.*

81. Ut melius intelligatur status quaestionis distinguunt communiter Doctores post s. Thomam, principia vel leges naturales in tres classes: quaedam enim sunt *universalissima*, et velut fundamentum aliorum e. g. *bonum est faciendum, malum fugiendum*, etc. alia magis *determinata*, quae ex primis immediata et facili deductione profluunt c. g. *egeno esse opem ferendam*, *neminem laedendum*, etc. postrema tandem quae ex utrisque praecedentibus *mediata* et *difficili* ratiocinatione deducuntur, qualia sunt quae c. g. respiciunt nonnullos contractus sive pactiones. De his postremis posse dari etiam invincibilem ignorantiam, fere omnes consentiunt; cum certissimum sit plerosque hominum subtilioris considerationis et difficilioris ratiocinationis non esse capaces, frequenterque non habere a quo instruantur; id quod sufficienter expressit s. Thomas (1): « Quaedam vero sunt » (*praecepta legis naturalis*), ad quorum iudicium requiritur multa consi» deratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est » cuiuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones » scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos... Quae» dam vero sunt, quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iu» dicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen » indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur: sicut illud, » *coram cano capite consurge*, etc. »

82. Probatur itaque prima pars nostrae assertionis, quoad generaliora legis naturalis principia (scilicet primae et secundae classis) sive potius quoad eorum perspicuitatem et impossibilitatem invincibilis ignorantiae, et ratio multiplex esse potest: 1. Ex eo quod huiusmodi notiones sunt medium a divina providentia intentum, quo homines ad felicitatis assecutionem ordinantur; intererat igitur illam, eas notiones omnium captui accommodatas reddere. 2. Quia contrarium adversaretur quoque divinae bonitati, cum non videretur *saltem aeque*, in rebus apprime necessariis (qualis est cognitio horum principiorum), omnium felicitati prospexisse. 3. Ex facto ipso, pro quo stat communis omnium sensus. Quis enim nisi prorsus ratione destituatur, vel non intelligit generalissima principia *ordinem naturalem esse servandum, Deum honorandum*, etc.? Vel non valet cernere immediatas eorum consecutiones c. g. temperate, caste, honeste esse vivendum, a perinrio et iniuriosis in Deum verbis esse abstinendum, etc.? 4. Quia huiusmodi principia sunt velut spontaneus nostrae rationalitatis fructus; ea igitur nativo rationis lumine quilibet facile detegere potest; praesertim cum ad id sufficiens esse videatur ipse naturalis ac moralis nostrae rationalitatis *instinctus* seu *sensus*, et ad id quod rectum est, nisi pravis affectibus obruti fuerimus, sponte feramur. Unde optime

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 100. artic. 1.

inquit Seneca (1). *Nulla praeclusa est virtus, nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus, ad virtutem pervenire non possit.*

83. Potest quis sic arguere contra has probationes. Si res ita foret, undenam tot difficultates et contentiones inter ipsos doctores, in quibusdam moralibus quaestionibus determinandis? Nonne plerique etiam circa secundaria principia seu immediatas deductiones errarunt?

Respond. ad I. Huiusmodi difficultates et contentiones communiter accidunt circa deductiones remotiores, non vero circa generaliora principia, et fundantur non in obscuritate rei, sed plerumque in singularitatis et novitatis amore, animoque a pravis affectionibus haud immuni. Quod si sermo fiat de secundariis principiis, consulto in enunciatione propositionis diximus, ea clara et cognitu facilia esse *per se* spectata, quia sicut recte monet Billuartius (2), si considerentur, ut vestita quibusdam circumstantiis bonis et apparenter inhonestatem removentibus, e g. *mentiri leviter* ad salvandam patriam, vel vitam innocentis; *furari* ad ferendam opem graviter indigenti, etc. tunc ratione talium adiunctorum huiusmodi principia evadunt obscura, transeuntque ad tertiam veluti classem; ideoque circa ista et rudiores homines ad breve praesertim tempus, poterunt in invincibili manere ignorantia, et Doctores de ipsis ad invicem contendere; sicut revera accidit relate ad casum ex. gr. in quo quaeritur, utrum iudex, propter allegata, ut dicitur, et probata, possit nec ne morti damnare reum, quem *privata* cognosceret *scientia* esse revera innocentem. (3). Unde etiam facile colligitur distinctio facienda et responsio danda ad id quod secundo loco opponitur.

(1) *De benefic.* libr. 3. cap. 18.

(2) Tractat. *De peccatis.* Oper tom. 2. dissertat. 5. artic. 4.

(3) In quaestione circa casum propositum, utriusque sive affirmantis sive negantis sententiae patroni ultro consentiunt, *insontis tamquam rei necem* et *damnationem ad necem* esse quid intrinsecae malum et *per se* a lege naturali vetitum; at primae sententiae adsertores autumant dumtaxat contrarium posse colligi, si considerentur casus propositi adiuncta, scilicet *personae publicae* in iudice, *communis boni* in firma legum poenalium et ordinis publici custodia, nec non *necessitatis* praecludendi viam occultae iudicium fraudi, etc. Negantem sententiam vindicantes putant huiusmodi rationes insufficientes esse, cum et conscientia iudicis tamquam *publicae personae* numquam debeat esse in oppositione cum eiusdem conscientia tamquam *hominis rationalis*, et ratio *boni communis* quo ad firmam legum et ordinis publici custodiam aliter possit integra servari, nempe si iudex pro hac vice suum officium deponens patroni sive defensoris partes suscipiat, accusatorum vel testium si valet, ignorantiam aut calumnias detegat, innocentiamque vindicet, vel si id praestare non potest, saltem a sententia ferenda se cohibeat, aliisque iudicibus (non enim est sermo de iudice supremo, hic namque aliud medium haberet innocentem a poena necis liberandi) eam relinquat, qui sine conscientiae lucta vim legum poterunt vindicare. Unde patet hac ratione legum poenalium et ordinis publici firmitatem nullatenus violari, pugnam conscientiae iudicis excludi, insontisque incolumitati pro viribus provideri, ideoque inquiunt non valere paritatem quae solet desumi ab expugnatore e. g. vel defensore urbis, qui ratione boni communis possunt etiam insontes discrimini certae mortis obiicere; hoc enim tantum obtinet, quando non est alius modus aequus bono communi providendi. Similiter quia poena mortis et sententia iudicum de ipsa soleat proferri communiter in adeo manifestis circumstantiis, ut nullus supponendae et fingendae privatae scientiae de innocentia accusati locus relinquatur, patet huiusmodi casum non nisi raro admodum posse evenire, ideoque non esse timendum ne via aperiatur occultae iudicum fraudi, reos tamquam si essent innocentes remittendi detrectando sententiae prolationem iuxta allegata et probata. Tandem aiunt, iudicem si in casu privatae

84. Altera pars assertionis vel ex praecedenti sufficienter potest inferri; etenim generaliora illa legis naturalis principia sive ex ipsa terminorum inspectione, sive per immediatam deductionem apprehensa, utpote *per se* magisque prae ceteris nota, habent quidquid opus est ad veram aliarum minus universalium quaestionum demonstrationem, quae legitime instituta proprie dictam quoque praebebit certitudinem; praesertim quod et practica rationis principia demonstrationis naturam non mutant, et eadem istis ac speculativis assentiendi necessitas a naturali comparatione nostrae rationalitatis, si eam, ut par est, consulamus infertur (1) Deinde in theoreticis disciplinis vera ac proprie dicta demonstratio et certitudo, fatentibus ipsis adversariis, haberi potest; si itaque in quaestionibus moralibus non haberetur, dicendum foret rationalem nostram naturam melius esse institutam quoad perfectionem ordinis physici, quam moralis; quod et divinae sapientiae ac bonitati nimis adversaretur, et humanam mentem passim fluctuantem, ne dicam indifferentem (*per se* enim et *immediate* nota non sunt multa) constitueret in his, quibus cultus Dei, actionum rectitudo, tota humanae vitae ratio, et praesentis ac futuri saeculi felicitas continetur. Tandem discrimen hoc ab adversariis invectum inter disciplinas theoreticas, et moralem ac practicam, nullum habet fundamentum, ut consideranti facile patebit, vel in certitudinis ac principiorum natura vel in naturali nostrae rationalitatis constitutione (2).

85. Contrarium opinantes id sibi videntur suadere 1. ex eo quod moralibus quaestionibus aegre admodum possit aptari methodus quam vocant *wolfianam* seu *mathematicam*, quamque unice *scientificam* appellant, cui sententiae ipse Aristoteles (3) suffragari videtur. 2. Quia materia disciplinae moralis est quid contingens et mutabile, demonstrationes vero proprie dictae non fiunt nisi in materia necessaria. 3. Moralis disciplina utpote practica exemplis potius quam demonstratione docenda est; et si aliquid instar prudentiae in ea concluditur, id ex particulari principio ad singularem conclusionem infertur.

Respond. ad 1. Etsi concedamus methodum wolfianam non satis apte posse accommodari quaestionibus moralibus, Wolfiumque ipsum haud satis feliciter processisse ubique in sua *practica philosophia*, dum scilicet

scientiae de innocentia accusati ita se gesserit, facturum esse ad mentem ipsarum legum sive potius supremae civilis potestatis, quae certe, quantum in ipsa est, sicut optat reorum punitionem, ita non vult civium innocentium interitum, et aliunde esse simul consulturum gravi obligationi, praeferendi maius malum, sive amissionem vitae proximi, minori malo proprio, quale est incommodum suscipiendi partes defensoris, vel se cohibendi pro illa vice a ferenda sententia, quamvis id forte per accidens et de consequenti depositionem ab officio eiusque amissionem posset interdum importare.

(1) Part. 1. capit. 2. articul. 3. n. 48. et 49. argum. 3.

(2) Praeter dicta (vol. 1. *Logicae* part. 2. artic. 1. §. 2. n. 36.) de certitudinis natura, et (*Theologiae* cap. 1. artic. 1. n. 4. de distinctione principiorum rationis theoreticae et practicae, eorumque relatione ad constitutionem nostrae rationalitatis, quae pertinent ad melius intelligendam vim huius postremae probationis, iuvat quoque advertere argumentum istud aliter etiam posse urgeri, scilicet, si ex practicis universalibus principiis nihil certi deduci ac demonstrari posset, idem prorsus dicendum esset de theoreticis principiis et de ipsa ratione theoretica, cum veritatem ac certitudinem illorum non nisi per eamdem rationem theoreticam apprehendamus, istorumque absoluta veritas atque certitudo est origo et fundamentum veritatis et certitudinis illorum.

(3) *Ethicor* lib. 1.

omnia ex antecedentibus per longam propositionum seriem deducere conatur; attamen quia proprie dicta demonstratio ac certitudo, ex congenita ac necessaria connexione veritatum, quae sint priores et notiores, oritur, idque minime dependet a paucioribus vel pluribus propositionibus, synthetice vel analytice coniunctis, patet etiam methodum mere analyticam vel mixtam quaestionibus moralis philosophiae apodictice et scientifice demonstrandis sufficientem esse (1). Unde nec auctoritate Aristotelis vehementer commoveremur, si ipse hac in re (videtur enim tantum *relative* minorem evidentiam practicae philosophiae quaestionibus tribuere) nobis adversaretur.

Nec quidquam prodest quod *secundo* loco ponitur, cum firmitas ac certitudo demonstrationis non a necessitate materiae seu obiecti proximi, vel eius existentiae, sed a necessitate immutabilium principiorum eorumque mutui nexus, seu ut vocant, a necessitate essentiae, desumatur; quod utrumque etiam in moralibus quaestionibus obtinet. Vide quae diximus superius (Part. 1. cap. 2. art. 3. n. 48.) de fundamento metaphysice necessario et immutabili principiorum moralium.

Tertium quod obiicitur, confundit singularem applicationem moralium principiorum ad casum particularem, cum ipsa generali quaestionum moralium determinatione, prudentiamque in particulari, quae in apta mediorum ad finis assecutionem accommodatione sita est, cum generalibus eiusdem praeceptis experientia aut ratione cognitis. In istis igitur vera ac scientifica demonstratio locum habere potest, licet illa forte non nisi exemplis *propriis* aut *alienis* valeant declarari. Numquid negabis, posse quempiam leges aut praecepta alicuius practicae disciplinae accurate tradere, quamvis eam propriis ac practicis exemplis efficaciter suadere non valeat?

Art. II. DE AETERNITATE ET IMMUTABILITATE LEGIS NATURALIS

86. Legem naturalem, prout est aliquid in ipsa ratione divinae sapientiae ordinantis, gaudere proprie dicta aeternitate per se evidens est, et ex dictis (2) facile colligitur, cum absolute non possit auferri non solum a conceptu divini intellectus, verum etiam nec a voluntate, quae necessario vult talia bona praecipere et talia mala vetare. Si vero spectetur prout instar habitus in rationali animo humano reperitur, vel prout instar veritatum quarumdam seu principiorum a rationalitate nostra dimanantium accipi potest et solet, est quoque aeterna *a parte post*; quatenus scilicet, nec animus rationalis cui est impressa, utpote immortalis, quod per se manifestum est, nec ipsa lex sic in se considerata sit unquam defectura: atque haec eius perennitas, pendet ab absoluta eiusdem immutabilitate, seu cum ipsa identificatur, unde etiam iisdem argumentis simul adstruenda.

Porro naturalem legem licet non sit mutanda, posse tamen mutari, tamquam consequens suae doctrinae (3), superius iam refutatae, infert Pu-

(1) Vide, si vacat (vol. 1. *Logicae* part. 1. artic. 4. nn. 26. 27. et artic. 5. n. 28.), quae spectant ad demonstrationis naturam et methodum.

(2) Huius partis capit 1. artic. 1. nn. 59. et 60.

(3) Part. 1. capit. 2. artic. 3. nn. 49. et 51.

fendorfius omnesque alii qui a libera divina voluntate vel ab opinionibus et statutis hominum sicut omne discrimen boni et mali moralis ita et legem naturalem repetunt: plerique e veteribus scholasticis, eam posse mutari saltem in *quibusdam* secundae et tertiae classis (1) praeceptis, docuerunt; quatenus videlicet, Deum posse in iis dispensare, seu legi ipsi derogare arbitrati sunt. Monemus autem non esse hic sermonem de *mutabilitate impropria*, quae fieret per *additionem*, quatenus per legem positivam aliqua determinatio naturali legi adderetur vel per *impeditionem* subiecti, quatenus usu rationis vel libertatis animus humanus destitueretur, omnisque moralis operationis et obligationis incapax esset, sed de *mutabilitate propria*, quam, manente scilicet natura rationali cum usu rationis et libertatis, lex ipsa, vel per mutationem rei ab intrinseco deficientis, vel per extrinsecus factam virtute habentis potestatem (2), subiret; idque vel absolute et universaliter seu per *abrogationem*, vel in particulari seu per *derogationem* aut *dispensationem*. Hypothesis vero nuper indicata de permanentia naturae rationalis etc. ut ait sapienter Suaresius (3) « Semper » praeintelligitur, et supponitur: nam cum lex naturalis sit veluti pro» prietas huius naturae, si illa de medio tolleretur etiam lex naturalis » quoad existentiam suam, et maneret tantum secundum *esse* essentiae, seu » *possibile obiective* in mente Dei, sicut et ipsa rationalis natura ». His positis probandum remanet, naturalem legem esse indeficientem *ac absolute* immutabilem, etiam quoad secundaria eius praecepta, ideoque sit.

PROPOSITIO

Lex naturalis etiam quoad secundaria eius praecepta est indeficiens et ABSOLUTE *immutabilis.*

87. Ac primo quidem *ab intrinseco* immutabilem ac indeficientem esse legem naturalem, patet ex eo, quod spectata, sicut nunc eam spectamus, quatenus est aliquid in *subiecto* sive in animo, cum sit vel proprietas quaedam rationalis naturae, quatenus ipsa *talis* est, vel ipsa natura in concreto, quatenus est ita *conformata*; iam absolute repugnat, manente tali rationali natura apta ad utendum ratione, auferri aut mutari legem naturalem. Praeterea, desineret aut mutaretur, vel quia ad aliquod tantum tempus porrigebatur, vel ratione mutationis materiae, vi cuius facta est irrationabilis et iniusta, cum antea esset iusta et prudens, (ex parte enim legislatoris et subiecti, sicut nunc supponitur, non aufertur);

(1) Articul. proxime praeced. n. 81.

(2) Duplex haec ratio mutationis concipi debet instar eorum quae circa leges humanas solent revera accidere, scilicet, 1. quando mutatis circumstantiis obiectum sub lege contentum mutatur evaditque bono communi noxium quod antea erat proficuum, e. g. modus quidam aedificandi, quaedam tributa solvendi, etc. tunc enim censetur lex per se ipsam desinere et mutari, utpote bono communi contraria. 2. quando nihil quidem huius generis ex parte obiecti habetur, sed tantum legislator sive potestatem habens, ob aliqua rationabilia motiva, revocat legem ex integro, sive aliam eidem substituendo, sive non, aut manente obiecto legis aufert dumtaxat obligationem sive debitum eam servandi vel relate ad omnes subditos, at non pro semper, vel relate ad quosdam tantum licet in perpetuum; tunc etiam ut patet lex talis ex toto vel saltem in parte fit mutationis obnoxia.

(3) *De lege aeterna et naturali* libr. 2. capit. 13.

neutrum autem subsistit: nam generalia huius legis principia sunt *per se* veritates necessariae, naturalisque iustitiae ordinem determinantes; tales proinde sunt quoque eorum conclusiones sive proxime sive per plures illationes deductae; quod autem est necessario per se verum, est per se perpetuum, quodque ex ipsis terminis vel legitima illatione ut iustum et rationabile cognoscitur, sicut nequit esse falsum, ita nec irrationabile vel iniustum nisi ipsam rerum naturam velis mutare. Insuper cum praecepta *negativa* legis naturalis prohibeant ea, quae *per se* ac *intrinsece* sunt mala, obligant *semper* et *pro semper*, quod enim intrinsece malum est, semper vitandum est, et proinde actus *per se* moraliter malus nequit desinere esse talis: praecepta vero *affirmativa*, quamvis *semper*, sed non *pro semper* obligent, tamen pro illis adiunctis vel conditionibus, pro quibus urgent ad ponendum actum, sunt quoque semper immutabilia; urgent enim ad id quod pro illis adiunctis est per se naturae rationali nedum conveniens sed necessarium, cuius proinde actus omissio foret intrinsece mala; ergo sicut haec nequit unquam deficere aut mutari; ita nec talis obligatio etiam praecepti affirmativi.

Deinde, neque *ab extrinseco* seu per auctoritatem divinam, (non est enim quod loquamur de auctoritate humana, quae et nullam potestatem habet immutandi rerum naturam, a qua pendet lex naturalis, et utpote in ipsa naturali lege fundata, quidquid eidem contrarium statueret, hoc ipso foret istud intrinsece malum, non haberetque vim legis) lex naturalis ex toto vel in parte desinere aut immutari potest. Et sane iussum divinae rationis aut voluntatis ordinantis, quod *formaliter* legem naturalem tamquam veram et divinam legem constituit, vel est ipsa ratio ordinis immutabilis divinae sapientiae, vel necessarius divinae voluntatis actus consequens eiusdem ordinis apprehensionem fundatam in intrinseco boni ac mali moralis discrimine; in utroque casu nequit supponi alicuius praecepti aut prohibitionis naturalis per dispensationem ex toto aut ex parte relaxatio, quin ordinem ipsum divinae sapientiae subvertamus, simulque talem esse et non esse dicamus; aut saltem in manifesta absurda superius indicata incidamus, si fingas iussum divinum ab hisce praeceptis esse separabile, vel etiam per cogitationem actu separes; quae absurditates magis manifestae fient exemplo desumpto a lege vetante sive a prohibitione, e. g. *odii Dei* et *mendacii*, in quibus supposita dispensatione praeter alia, Deus deberet agnoscere et non agnoscere ordinationem (1). Atque huc spectat

(1) In penultima *nota* indicavimus quomodo in legibus humanis, manente etiam legis obiecto possit ab eo auferri iussum voluntatis superioris, id si cogitatione transferamus ad legem naturalem et iussum sapientiae ac voluntatis divinae, quis non videt, quot inde absurditates dimanent? Nonne deberet supponi talis conformatio naturae rationalis eidem simpliciter necessaria et simul indifferens? Nonne ordo ipse naturalis non amplius ut in rerum natura fundatus et ab ipsa dimanans, spectari deberet? Nonne hac ratione tolleretur discrimen legis *naturalis* a *positiva* in qua huiusmodi abrogationi aut derogationi locus adesse solet? Praeterea cum dispensatio in lege non sit nisi eiusdem legis relaxatio propter aliqua rationabilia motiva, Deus qui non nisi sapientissime operatur, pro illo casu suppositae dispensationis aut immutationis legis deberet eam apprehendere ut non convenientem, aut etiam ut oppositam ordini suae divinae sapientiae; cum vero lex naturalis sive illius obiectum ex sui natura est necessario conveniens ordini divinae sapientiae, iam Deus deberet in tali lege et hypothesi simul agnoscere et non agnoscere ordinationem vel inordinationem.

argumentum s. Thomae (1), circa ipsas leges secundae classis, desumptum ex intrinseco ordine debiti, iustitiae et virtutis; qui ordo cum oriatur ex intrinseca relatione agentis cum obiecto, manente obiecto formali, aeque est inseparabilis in iis praeceptis, quae respiciunt Deum, quam quae respiciunt homines ad invicem; praesertim si addas, quod *lex naturalis* generaliter versetur circa ea, quae sunt prohibita quia intrinsece mala, vel praecepta quia intrinsece bona et necessaria, non autem viceversa; quodque, ex hypothesi creationis hominis sit necessaria participatio rationis divinae sapientiae ordinantis, quam Deus necessario hominibus imposuit et necessario conservat; manente itaque rationali natura, est ita immutabilis sicut ratio divinae sapientiae, Deusque iustissimus et sanctissimus, sicut non potuit nec potest vel non prohibere quae sunt ex se rationi dissona et turpia vel non praecipere eidem consona et necessaria, ita manente eodem naturae debito, nequit in iis dispensare, cum hic debitum ex lege necessario iungatur debito ex natura. Tandem, cum natura legitimae conclusionis sequatur naturam principiorum illiusque falsitas aut mutabilitas arguat istorum mutabilitatem et falsitatem; necesse est ut leges naturales etiam per plures illationes ex principiis naturalibus per se notis necessario deductae, sint pariter etiam per dispensationem immutabiles, eo vel maxime quod, si tales illationes, sive affirmativae, sive negativae supponerentur destitutae necessitate intrinseca atque ex vi solius rationis dimanante, hoc ipso non forent mere naturalia praecepta, et ex se ad morum honestatem necessaria et requisita.

88. Opponi potest I. Certiora videntur esse principia naturalia physica et speculativa quam moralia, et tamen conclusiones ex illis deductae non sunt simpliciter necessariae et immutabiles; ergo a fortiori idem dicendum est de conclusionibus moralibus, praesertim quod sicut res physicae sunt mutabiles, ita et res humanae, quae sunt materia legis naturalis; unde et lex ipsa mutabilis erit, utpote participans de conditione obiecti sive materiae. 2. Saltem praecepta illa secundaria quae versantur circa res creatas, possunt a Deo per dispensationem relaxari, quia secus res contingentes imponerent divinae voluntati necessitatem amandi eos actus quos praecipit, et aversandi prohibitos; quod est absurdum. 3. Solus amor Dei est per se sufficiens et necessarius ad hominem beatificandum; ergo nullus actus circa creaturam absoluta necessitate praecipitur aut prohibetur, ideoque in tali actu dispensatio fieri potest. 4. Legislator humanus potest dispensare in suis legibus; ergo et Deus in sua lege naturali.

Respond. ad 1. omittendo *antecedens*, quia loquendo de principiis aeque universalibus ex utraque parte, negari etiam posset, ut per se et ex dictis alias (Part. 1. cap. 2. art. 3. n. 48.), patet. Illatio et paritas non valet; etenim conclusiones ex principiis physicis deductae deficere possunt, nec sunt simpliciter necessariae, non quatenus sunt *scientificae* (sic enim conditionem, scilicet, quod physicae leges naturae constantes permaneant, involvunt, qua subsistente nequeunt non esse necessariae), sed *materialiter* spectatae, quod ad rem non pertinet, et defectum paritatis ostendit (2).

(1) *Summae theolog*. part. 1. 2. quaest. 100. artic. 8.

(2) Enunciatio e. g. ista, *hic ignis comburet*, utpote de re contingente, si in se ac *materialiter* consideretur, potest non esse vera, possunt namque diversae causae effectum impedire; at si inferatur e. g. *omnis ignis res applicatas comburit*; *atqui iste*

Et sane conclusiones morales, (haud secus quam theoreticae ex principiis metaphysicis deductae) de quibus sermo, respiciunt ipsum naturalem ordinem iustitiae et honestatis, qui nunquam deficit, eumque pro obiecto seu *proxima* materia habent, non autem actus vel operationes humanas modumque determinatum eas ordini iustitiae conformandi, quae utique sunt mutabilia.

Ad 2. *Nego Antec.* et *prob.* Non enim res contingentes, sed ipsa ratio divinae sapientiae, iuxta quam naturae ordinem determinavit, et ex hypothesi tantum creationis rationalis naturae, infert Deo necessitatem amandi actus a se praeceptos et aversandi vetitos, in quo nullum est absurdum: et praeterea argumentum retorqueri posset relate ad naturalia praecepta, quae Deum ipsum pro obiecto habent, et respiciunt actus creaturarum contingentes, iisdem praeceptis conformes aut difformes, quos pariter Deus nequit non amare vel non aversari.

Ad 3. *Neg. Consequens* et *sequela.* Bonitas aut malitia intrinseca eiusque immutabilitas, non est saltem praecipue pensanda ex habitudine ad ultimum finem, (non enim hic agitur de *obligatione* legis naturalis quae praecipue desumitur ex necessaria relatione ad ultimum finem), qui est velut quid extrinsecum ipsi actui, sed ex formali praesertim obiecto et naturali ordine, cui actus congruit vel adversatur; posita autem humana natura talem relationem et naturalem ordinem ad caeteras creaturas habente, eius actus ex se tantum spectati, quatenus scilicet huic ordini congruunt vel adversantur, aeque absoluta necessitate, in hypothesi creationis, erant a Deo praecipiendi tamquam boni vel prohibendi tamquam mali. Id etiam confirmatur vel maxime ex eo quod licet substantialis humana beatitudo sita sit in solo Deo et actibus circa illum, actus tamen quidam circa creaturas possunt esse et sunt pro praesenti vita media seu conditiones necessariae ad beatitudinis assecutionem vel amissionem, quatenus ex se vel obedientiam Deo debitam praecontineut, vel e contra in illius offensionem redundant: ergo huiusmodi actus vel ex hoc tantum, in hypothesi creationis et ordinationis hominis ad felicitatem, necessario a Deo praecipiendi vel prohibendi erant.

Ad 4. *Neg. Consequens* et *paritas*; quia humanae leges communiter non versantur circa actus intrinsece bonos vel malos, pendentque a libera legislatoris voluntate, secus ac lex divino-naturalis. Porro ex obiectis indifferentibus, quoniam plura possunt esse aeque convenientia aut necessaria ad bonum commune, et ea quae in his aut illis adiunctis sunt convenientia aut necessaria, iis mutatis possunt non esse amplius huiusmodi aut etiam evadere noxia; hinc fit ut humanus legislator interdum etiam ordinate agendo (non loquimur enim de arbitraria et inordinata humanarum legum mutatione, quae in casu praesenti nihil prorsus ad rem pertinet) suam legem mutare possit vel quandoque debeat. Similiter in iis etiam humanis legibus quae dumtaxat feruntur ad maiorem legis naturalis firmitatem, quales sunt quaedam leges poenales, quia diversae circumstantiae locorum et personarum diversum huiusmodi firmitatis gradum postulare solent, adest quoque mutationis faciendae plerumque convenientia aut necessitas. Quod si lex humana solam iuris naturalis applicationem ad casus particulares respiciat,

est ignis; ergo comburet: conclusio vi scientificae illationis nequit non esse vera, supponit namque in *maiori* subintellectam conditionem de constantia legum physicarum, sive de eo quod nihil accidat iisdem legibus contrarium.

tunc ne humanus quidem legislator poterit unquam eam, utpote habentem pro obiecto aliquid intrinseci boni vel mali, pro lubito et prudenter agendo mutare: unde patet idem et quidem a fortiori dicendum esse de Deo relate ad legem naturalem quae ex sui natura et semper versatur circa intrinsecum bonum aut malum. Deus insuper, inquit s. Thomas (1): « Negare se ipsum non potest. Negaret autem seipsum si ordinem suae iustitiae auferret, cum ipse sit sua iustitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum, vel non subdi ordini iustitiae eius etiam in his, secundum quae homines ad invicem ordinantur ».

89. Denique ut quibusdam saltem factis, quae videntur suadere in lege naturali quandoque dispensatum vel eidem derogatum fuisse, si opponerentur, respondendi modus perspectus habeatur, advertendum est 1. mutationem vel dispensationem legis tunc tantum *proprie* haberi, quando manente immutato *obiecto formali* seu materia legis, eius dumtaxat obligatio ob intrinsecam rationem, vel ob potestatem legislatoris aufertur; non autem quando formale obiectum vel materia legis mutatur (2); hac enim mutatione supposita, res vel actus ipse a lege subtrahitur, non vero lex mutatur, quae potius numquam data fuit circa ita mutatum obiectum seu materiam. 2. mutationem hanc vel subtractionem obiecti seu materiae legis a lege, locum non habere in illis legibus quae adeo contractis exprimuntur terminis, ut a re per eos significata absolute impossibile sit turpitudinem abesse ex. gr. *non mentiri*, *non blasphemare*, etc. in caeteris ubi obiectum sive materia in se spectata supremae Dei vel etiam humanae subiacet potestati, facta translatione ex. gr. dominii in rem, vel communicata potestate aliquid faciendi, talem casum seu factum numquam ad legem pertinuisse dicendum est, non autem legem mutatam fuisse (3). 3. in legibus seu praeceptis quae pendent ex actu humano quem supponunt, vel a consensu humanae voluntatis quae potest naturaliter ab alio velut a conditionis, posterioris vero legis, acceptio rei alienae *quatenus* fit rationabiliter invito illius rei domino.

(1) In proxime indicata quaest. et artic. ad 2.

(2) Distinctio haec *obiecti formalis* ab eodem *materialiter* considerato, videri potest in his aut similibus exemplis. Sic occisio hominis relate ad legem *non occides*, acceptio rei alienae, relate ad legem *non furaberis*, sunt *obiecta* dumtaxat *materialia*; non enim his legibus prohibetur *occisio hominis* aut *acceptio rei alienae* spectata *simpliciter*, sed occisio hominis facta auctoritate privata alterius hominis, acceptio rei alienae facta rationabiliter invito illius domino; secus occisiones hominum quae fiunt in bello iusto, vel quae fierent Deo iubente, etc. forent totidem homicidia; et acceptiones rei alienae quae fiunt domino vidente et non repugnante, vel dum res aliena ex uno in alterum locum transfertur, forent totidem furta iure naturali vetita. Obiectum itaque *formale* primae legis est occisio hominis *quatenus* fit auctoritate privata alterius hominis, posterioris vero legis, acceptio rei alienae *quatenus* fit rationabiliter invito illius rei domino.

(3) Hoc quod dicimus intelligendum est de obiecto *materialiter* considerato iuxta sensum in praecedenti *nota* expositum, etenim obiectum *formale* etiam in talibus legibus nunquam potest subtrahi a lege, tum quia formaliter consideratum supponit iam esse actu sub lege contentum, cum etiam quia sic spectatum ipsam naturalem inordinationem involvit, quae stantibus adiunctis, ex quibus colligitur sive potius exurgit, est aeque immutabilis ac ipsa rei natura. Unde sicut absolute repugnat et nec Deus apprehendere aut efficere potest ut homo quatenus homo non sit homo, ita nequit apprehendere aut efficere ut non sit inordinatum quod homo quatenus est caeteris hominibus in natura prorsus aequalis et privata tantum praeditus auctoritate alteri homini vitam pro lubito eripiat.

ne pendere, facta cessione debiti vel obligationis ex parte illius quem respicit e. g. si dominus rei rem mutuo acceptam aut furto ablatam donet, obligationem servandi pactum remittat, etc. vel supposita oppositione factae cuiusdam promissionis cum debita dependentia e. g. filiorum a parentibus, subditorum a superiore, etc. hoc ipso talis casus ponitur extra legem, quin lex immutetur vel dispensetur. 4. similiter in illis quae dicuntur esse de lege naturali *negative*, quatenus circa ea praecipiendo, aut vetando lex naturalis nihil *positive* disponit, si per politicam vel civilem legem mutuamque hominum conventionem aliquid determinetur, privabitur quidem homo ex. gr. civili sua libertate, vel usu quodam communi rerum; sed non mutabitur aut desinet lex naturalis. 5. tandem ex naturali praeeminentia seu ordine maioris dignitatis, quem etiam naturales leges ad invicem habent, nunquam potest dici earum unam aliquid praecipere aut prohibere in illis adiunctis ubi nobilioris observatio redderetur impossibilis; unde in talibus adiunctis cum non sit, nec urgeat nisi una, ex gr. fidem Deo datam esse servandam, caeterae, ex. gr. vitam, vel bona propria aut aliena esse servanda, non mutantur.

Ex his haud difficile colliges, non esse veram mutationem aut dispensationem in lege naturali, dum auctoritate divina vel legitima humana, fit hominis occisio, aut accipiuntur vel non restituuntur res alienae; dum *naturale* non servatur secretum, vel non redditur depositum, petenti illud in propriam aut reipublicae perniciem; dum promissionis alicuius aut voti, mutatis circumstantiis, aut extrinseca potestate, debitum relaxatur, etc. quae omnia et his similia dici ad summum poterunt, naturalis legis quaedam mutationes vel dispensationes *impropriae*, ne videlicet quorumdam gravissimorum Doctorum loquendi modum reprehendere videamur (1).

Art. III. de principio cognitionis legis naturalis

90. Sicut inter speculativas humanas cognitiones inquiri solet, quaenam sit earum maxime universalis, quae pro caeterarum primo principio possit statui, ita inter practica moralis philosophiae principia, quaerunt philosophi tale effatum, quod instar principii omnium universalissimi et primi haberi queat. Ratio huius similitudinis ista est, quod et eadem videtur esse relatio, inter principia speculativa et theoreticam rationem, ac inter practicam rationem et principia legis naturalis; et in iis quae cadunt sub humanam rationem, naturalis quidam ordo postulans tendentiam ad aliquid

(1) Praetermittenda non erat huiusmodi animadversio eo vel maxime, quod ipsimet doctores qui hac voce *dispensationis* utuntur in quaestione de casibus memoratis, e. g. de casu in quo quis per auctoritatem humanam solveretur a debito promissionis implendae, aut iuramenti servandi, interdum eas huius potestatis tuendae adferunt rationes, quae non aliud innuunt quam necessitatem declarandi, in quibusdam adiunctis legem quamdam naturalem locum non habere, seu potius obiectum in huiusmodi adiunctis sub lege non contineri. Quid enim est e. g. ratio boni communis vel maioris, quae interdum dicitur postulare ut quis solvatur a debito cuiusdam pactionis adimplendae, vel fidem iuramento adstrictam non servet? Nonne hoc videtur dumtaxat indicare talem pactionem et iuramentum, propter concursum alterius legis maioris dignitatis, nulla et irrita ex rei natura fuisse? Potestne existimari, ut quae Deus tamquam auctor ordinis naturalis rata habuit, utpote eidem ordini consentanea, stante etiam eodem ordine, posse desinere esse huiusmodi?

simpliciter primum, deprehenditur. Principium istud *cognoscitivum* totius iuris naturae si determinari poterit, instar *legis* cuiusdam *universalissimae* et velut *fundamentalis* spectandum erit. Porro sicut inter omnes constare debet principium *perfectae obligationis* naturalis, non posse esse nisi Dei imperium sive divinae sapientiae ordinationem, hoc namque videtur evidenter esse probatum (1); ita haud aeque constat aut potest constare ex quanam humana cognitione quantum ius sive lex naturae pateat prospici possit. Quia autem omnium philosophorum sententias hac super re in medium proferre infiniti et haud utilis foret laboris (nimia namque opinandi licentia factum esse videtur, ut plerique praesertim recentiorum philosophorum pro suo unusquisque lubito nova huiusmodi excogitarent prima iuris naturalis principia non ad firmandum certe ant ornandum sed potius evertendum et deturpandum ipsum Ius naturale, nos praecipuas dumtaxat magisque perniciosas eorum sententias in primis breviter refellemus, deinde quid sit probabilins in praesenti quaestione tenendum indicabimus. Missa autem prorsus facimus quae dici possent circa sententiam Kantii aliorumque post ipsum qui moralitatem eiusque obligationem a iure naturali omnino separantes solent etiam inquirere ac determinare primum *cognitionis* principium ipsius moralitatis seu Ethices; etenim hoc ad praesentem quaestionem in qua de primo cognitionis principio iuris seu legis naturalis loquimur non pertinet, et quatenus in falsa hypothesi circa moralitatis naturam fundatur iam superius in adiectis *notis* sufficienter refutatum est. Quod vero spectat primum eorum principium iuris a moralitate distincti id inferius in *nota* ultima (n. 92.) declaramus.

Ut autem quantum in nobis est brevitati consulamus, praestat in antecessum illas determinare conditiones, quae ad naturam talis primi principii constituendam requiruntur, quaeque ex ipso quaestionis statu et fine, propter quem istud principium solet investigari deductae, erunt nobis instar lydii lapidis ad veritatem hac in re detegendam. Primum itaque iuris naturae principium debet esse, 1. *universalissimum*, aliud ex quo deducatur non habens; 2. *adaequatum*, ut caetera omnia, etiam quae futuram hominis vitam ac felicitatem respiciunt, eiusdem iuris naturalis principia seu leges haud aegre valeat quis derivare ex ipso, vel ad ipsum ope analysis referre; 3. *clarum*, seu per se *cognitu facillimum* etiam solo rationis lumine, ut nempe caeteris minus cognitis ex eo deducendis facem praeferat; ideo enim nuncupatur primum *cognitionis* principium; 4. proxime *connexum* cum fundamento legis naturae, unde istius essentia ac natura dimanat, ut communem relationem nexus ad minus universalia principia seu officia habeat.

(1) Colligi potest ex dictis superius, artic. 1. cap. 1. huius 2. partis. Hic animadvertas oportet discrimen inter quaestionem de principio *obligationis* et de principio *cognitionis* iuris naturalis, quod tamen a quibusdam neglectum, pluribus erroribus occasionem praebuit. Ab hac utraque quaestione differt quoque quaestio de *principio essendi*, seu de *causa efficiente* eiusdem iuris naturalis, quae non est aliud quam ipse Deus seu ordinatio divinae sapientiae considerata dumtaxat ut causa efficiens talis conformationis nostrae rationalitatis, non autem ut causa ordinem praescribens eiusque custodiam imperans, quo postremo sensu accepta indicat principium obligationis. Quaestionem de principio essendi complexi sumus in iis quae diximus artic. 1. et 2. cap. 1. huius 2. partis.

91. Ne vero nonnullas hac de re opiniones velut ex semetipsis ruinosas videamur prorsus praetermisisse, eas in primis paucis innuimus. Valentinus Alberti primum principium cognitionis iuris naturae in *statu* humanae *integritatis* reposuit, quasi nempe *imago Dei*, quam homo in illo statu habuit reliquias quasdam et fundamentum iuris naturae in se praecontineret, instar cuius praesens natura corrupta informanda foret. Unde principium istud sic enunciat (1) : *quidquid ad statum integritatis orthodoxe expositum hodie in moralibus ex aliqua parte recuperandum pertinet, id iure naturae praeceptum est*; *adeoque a nobis faciendum.* Verum huic principio tertia conditio prorsus deest, cum de illo *statu integritatis* solo rationis lumine nihil innotescit, nec exinde naturales obligationes seu officia inferri possunt. Falsum praeterea supponit, naturalem videlicet in homine Dei imaginem, in praesentis naturae statu non haberi.

Minori adhuc attentione dignum est commentum Hobbesii statuentis ut primum iuris naturae principium, *vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest diuturnam*, primamque inde manantem legem, *quaerendam esse pacem*, *aut paranda auxilia belli.* Quid enim magis absonum quam legem naturae ad tale principium reducere, sive in eo constituere quod est etiam brutis animantibus commune; quod ab officiis nobilioribus, scilicet, erga Deum, ceteros homines, et se ipsum praescindit, vel hacc etiam propriae conservationi postponenda docet; quod denique omne iniquum, turpe et criminosum cohonestare potest?

Veterum sententia *ius suum cuique tribuendum*, ab utroque Cocceio exornata, quamvis in iurisprudentia universali sit maximi usus, pro primo tamen principio naturalis legis inepte statueretur; non enim ex ipso facile colligitur, quodnam sit ius istud incolume a nobis servandum, quae nobiscum iura nascantur, unde hacc necessitas dimanat. Similiter qui principium istud in *divinis perfectionibus* aut *voluntate* constituunt quasi nempe ita enunciandum esset, *facienda sunt quae conveniunt cum divinis perfectionibus*, aut *quae postulat divina voluntas*, non videntur audiendi; excedit namque vires maximae hominum partis, talem divinarum perfectionum et voluntatis conceptum habere, qualem singulorum naturalium officiorum particularis determinatio postularet. Praeterea multa bona moralia conveniunt quidem cum divinis perfectionibus et tamen non sunt de iure et lege naturae, sed tantum de consilio; et insuper quisque facile dabit *facienda esse ea quae divina postulat voluntas*, at quaenam sunt haec, per se tantum spectata voluntas nullatenus manifestat.

92. Maiorem attentionem merentur opiniones Grotii, Pufendorfii, Thomasii, Wolfii, Rousseau et Cumberlandi. A Grotio (2) praeformatum, Pufendorfius suum effecit et exornavit (3) principium *socialitatis*, scilicet *cuilibet homini quantum in se est colendam esse et servandam socialitatem*, idque eruere conatur uterque ex eo quod appetitu ingenito, qui certe a voluntate Dei procedit, ad societatem tranquillam et pacatam rapiamur; vult ergo Deus ut societatem hanc sancte custodiamus et foveamus, vetat ne sub-

(1) *Compend. iur. natur. orthodox. Theolog. conform.* part. 1. cap. 1. Plerique autumant doctrinam hanc ab isto auctore excogitatam et propositam fuisse non animo veritatem tuendi, sed contendendi dumtaxat atque disputandi. Vide I. F. Finetti *De princip. iur. natur. et gentium* tom. 2. libr. 7. cap. 1.

(2) *De iure belli et pacis*, proleg. §. 8.

(3) *De iure natur. et gent.* et *De offic. hom.* et *civ.* lib. 2.

vertamus; quod autem ille vult, velle et nos debemus. Haec itaque *socialitas* humano ingenio consentanea *universi iuris fons est.* Verum ista sequela minime fluit, ius namque naturale universum sive lex naturalis comprehendit quoque officia erga Deum et nosmetipsos, quae utpote praestantiora non secundarie dumtaxat et indirecte, sed principaliter ex primo principio derivanda sunt. Principium insuper *socialitatis* non est omnium primum, quia ex ordinato sui amore, seque conservandi praecepto dimanat, internosque actus vel laesionem proximi, quae societatem non perturbant, minime vetat; hominemque qui unus tantum crearetur, aut a societate segrex viveret, omni lege solvit; denique principium istud ad futuram vitam et felicitatem nullum respectum dicens, *utilitatem* dumtaxat praesentem, ad mentem Epicureorum et Hobbesii, portendere videtur; nimisque indeterminate expressum, ipsi *socialitati* servandae est minus accommodatum, quam sunt ista vulgi captui proportionata principia e. g. *neminem laedito, suum unicuique tribuito.*

Iisdem fere rationibus refellitur, sive Thomasius (1) pro primo principio statuens; *esse facienda, quae vitam humanam reddunt et maxime diuturnam, et felicissimam; vitanda pariter iis opposita;* sive Wolfius (2) ponens istud: *committendae sunt actiones quae ad perfectionem hominis, atque status eiusdem tendunt; eae omittendae, quae his opponuntur;* sive Rousseau (3): *amorem sui et naturalem commiserationis sensum erga alios,* venditans; sive tandem Cumberlandus (4) proponens; *mutuam benevolentiam* hominum, velut membrorum magnae civitatis entium intellectualium, tamquam primum principium iuris naturae et medium assequendae *felicitatis,* aut immunitatis a *dolore corporis* et *animi aegritudine.* Monemus insuper, quod admisso Thomasii principio, violatae legis naturae reus ille censebitur qui pro honestate, amore patriae, etc. vitam periculo ac certae morti obiiceret. Wolfius vero, cum *perfectionem* humani status, de qua loquitur, a naturalibus determinationibus per rationes finales sicut in ordine physico repetat; vel nimium onus omnimodae perfectionis quaerendae, humanae imbecillitati imponit (5), vel solam *utilitatem* (uti gravissimis viris visum fuit) respicit,

(1) *Fundament. iuris natur. et gent.* lib. 1. cap. 6.

(2) *Instit. iuris. natur. et gent.* §. 43.

(3) *Praefat.* oper.

(4) *De lege natur.* cap. 1.

(5) Rationes finales quibus in ordine rerum physico solet determinari quid ad cuiusdam entis naturalem perfectionem pertineat, considerando videlicet finem ad quem unumquodque eorum fuit ordinatum, si ad moralem ordinem et perfectionem hominis transferantur, nequeunt alio sensu accipi nisi vel relate ad perfectibilitatem humanarum facultatum cuius hae ex sui natura sunt aptae, vel relate ad quemdam finem determinatum cuilibet homini proprium. Si itaque primo sensu accipi supponantur iam quia perfectibilitas humanarum facultatum est revera illimitata seu indefinita, quaeque in presenti vita nequit ad terminum perduci statueretur pro principio iuris perfectio acquirenda, quae saltem praesenti humanae naturae imbecillitati est prorsus improportionata. Quod si alter sensus locum habere dicatur, tunc vel finis cuilibet homini proprius supponitur quoque esse communis omnibus eamdem naturam habentibus (qui nequit esse aliud quam felicitas alterius vitae), et iam non indeterminata perfectio, sed mensura actionum cum fine perfectae felicitatis constitueret primum principium cognitionis legis naturalis; vel finis cuilibet proprius sumitur iuxta peculiarem conditionem et statum uniuscuiusque, et iam sicut perfectio ad talos fines requisita est quid indeterminatum et pro diversa hominum conditione variabile, ne dicam vagum, ita et principium huiusmodi esset eiusdem conditionis; ideoque ineptum ad id propter quod quaeri et statui solet.

dum commodam, iucundam omnisque molestiae expertem vitam, et usum humanarum facultatum inquirit. Rousseau etiam ex hoc ineptit, quod principium suum a sola sensibilitate, seu animalitate humana desumat, rationemque *antevertens* esse doceat. Cumberlandus denique si *in mutua benevolentia* amorem quoque nostri et Dei includit, confundit ea, quae apprime sunt distinguenda, si vero ab utroque praescindit aut utrumque excludit, prorsus inanem aut etiam inordinatam benevolentiam adstruit (1).

93. Istud Cumberlandi principium *mutuae benevolentiae* per tria diversa minus universalia exponere conati sunt Barbeyrac et Burlamaqui, scilicet per *religionem*, unde ea quae Deo, per *amorem sui*, quae nobismetipsis; per *socialitatem* quae proximo debentur, resultant: Heineccius autem per *triplicem amorem*, nempe *Dei*, *sui*, *et proximi*, et quidem haud incongrue et diversitati ac naturali moralium legum ordini minus accommodate. Fatendum namque est, diversitatem legum sive praeceptorum na-

(1) Sunt et alia plura naturalis iuris prima principia a philosophis praesertim Germaniae excogitata. Et ut praeteream sententias Bouterweck et Abicht plus minusve a doctrina Kant recedentes et ad illam Krause appropinquantes, quarum prima conditionalitatem iuris extrinsecam, ut Krause admittit, at ius a moralitate, sicut vellet Kant, non separat; altera vero praeter intentionem Kant, a forma coëxistentiae libertatis omnium cum libertate singulorum ius naturae liberat, et ad conditiones spectantes finem generalem humanae naturae iuxta mentem Krause, illud reducit, doctrina Kant praecipue innuenda est. Kant itaque, quem pluribus evolvit et exornat Fichte, pro primo iuris naturalis principio, statuit, *aggregatum illarum conditionum, sub quibus libertas extrinseca* (actus enim interni iuxta ipsum pertinent dumtaxat ad conscientiam et moralitatem) *singulorum potest coëxistere cum libertate omnium*; unde et simili ratione ius naturae definit, et illam censet tantum actionem esse *iustam*, quae *a quovis posita nullius laedit libertatem*. At quaeso, quodnam sit istud ius naturale illinsque primum principium, quod a coëxistentia mere extrinseca libertatis desumitur, cum hoc ipsum quaeri potest, quandonam extrinseca libertas iuste vel iniuste limitetur. Num hoc ipso, quod dum reus ad carceres ducitur, vel in iisdem detinetur, eius extrinseca libertas limitatur, talis actio erit iniusta? An e contra, e. g. irreligiositas, blasphemiae, odia et internae ac occultae turpitudines, etc. quia aliorum libertatem non laedunt, iuri naturae contraria non erunt? Verum haec satis sunt, cum vel ipse Ahrens in opere superius memorato (*Cours de droit naturel*, etc. pag. 69. 70. 71.) istud Kantii principium velut mancum et imperfectum reiiciat.

Ahrens vero doctrinam Krause adprobans non minus *in se* erroneum naturalis iuris principium obtrudere conatur, exhibens illud (pag. 74. 75.) *instar aggregati conditionum externarum et internarum dependentium a libertate, et necessariarum pro evolutione et assecutione ordinationis* (de la destination) *rationalis*, *individualis et socialis hominis et humanitatis*, atque ibidem inquiens: *Cette définition du principe du droit est la plus satisfaisante de toutes qui ont été données*. Etenim nemo est qui non videt eum hic similiter ac in iuris naturalis notione tradenda, sicut iam monuimus (huius partis cap. 1. art. 1. n. 62. in *nota*), a vero recedere. Et quia parum refert determinare utrum istud eius principium relative ad illa a Kant, Bouterweck, Abicht, etc. statuta sit perfectius, quomodo, quaeso, ex eo *in se* considerato, possint omnia quae ad ius naturae pertinent inferri? Quomodo, vel ipsam veram iuris notionem praecontineat? Quaenam sunt illae conditiones a libertate dependentes, quae e. g. ius naturale Deum colendi constituunt? Num conceptus iuris in genere, aut iuris naturae est tantum conditionalis? Num e. g. ius omne patris in filios desineret, si isti debitam illi subiectionem libere detrectarent? Aut si societas non suppeditaret extrinseca media, ius illud in filios exercendi? Verum omnia haec, ex insana voluptate nova systemata cudendi, cuncta innovandi, maiorumque doctrinas et dicta spernendi necessario proficiscuntur.

turalium, praesertim ratione obiecti, tantam esse, ut aegre admodum, nec sine quadam obscuritate, ad unum primum principium revocari ab eoque dimanare valeant. Unde qui plura huiusmodi prima principia statuunt, defectu quidem scientificae unitatis, minime vero claritatis aut utilitatis, laborant. Porro Heineccii doctrina de triplici amore, praesertim, sicut ipse vellet, sub respectu *universalis benevolentiae* seu *amoris* considerata, inde quoque argui potest, quod cum istud inferat ex necessitate assequendi propriam felicitatem seu fruitionem boni, vel loquitur de indeterminato ac generali, vel de particulari propriae felicitatis amore; si primum, involvit quoque amorem turpem et inordinatum; si aliud, amor Dei et proximi ex intuitu propriae dumtaxat alicuius felicitatis derivans nobiliori motivo destitueretur foretque plerumque valde imperfectus. Insuper amor ut *naturalis propensio* animi in bonum, nequit sub lege quoad existentiam et substantiam cadere, est enim *affectio necessaria*; quoad prosequendi *modum* vero et *obiectum* particulare spectatus, est amor particularis, qui respectu nostri et proximi, quibus non possumus frui, felicitatem nostram non constituet; nec proinde ratione sui erit praeceptus; quatenus pariter meram innuit benevolentiam, nequit esse fundamentum eorum officiorum, quae etiam ab invitis sunt praestanda, quaeque humanae societatis conditio expostulat.

Si autem unicum, ut optime monet Finetti (1), sit statuendum iuris naturalis primum principium, hoc ceteris videtur praeferendum *naturalis ordo servandus est*, aut (addimus nos) eidem aequale, *bonum est faciendum, et malum vitandum*, haec namque duo principia sese mutuo excipere, et velut in unum coalescere evidens erit, si in mentem revoces quod superius monuimus, scilicet, quaeri hic eiusmodi primum principium quod sit instar *legis naturalis universalissimae*, quo cognito velut tota lex naturalis cognoscatur, utpote ad quod analytice possit reduci quaelibet lex naturalis particularis vel synthetice ex eodem inferri, si non semper tamquam ad aliquid vel ex aliquo magis *noto*, attamen tamquam ad aliquid vel ex aliquo in ordine conceptuum nostrorum circa naturalem legem sive *logice prius*; hinc manifestum est omnem illam enunciationem etsi universalissimam quae in se non praecontinet rationem et conditionem legis naturalis moralis non posse statui pro primo cognitionis principio eiusdem; quamvis enim quaestio de primo *cognitionis* principio sit distincta a quaestione de primo principio *obligationis* et *existentiae* legis naturalis possitque quis existimare posse se tueri unum et non aliud etc. nihilominus non sunt ab invicem ita separandae quasi nempe primum principium cognoscitivum totius legis posset etiam reperiri et statui in eo quod in se rationem legis naturalis non continet, secus iam non esset quaerere primum principium legis naturalis seu *primam* et *universalissimam legem* quae in se aequivalenter caeteras praecontineat, sed quaerere primum principium e. g. speculativum quod utcumque valeat applicari omnibus particularibus legibus, atque eodem modo procedere ac si quis pro primo principio cognoscitivo physicarum legum e. g. Dynamicae, Staticae, Chimiae, etc. poneret aliquam enunciationem mathematicae purae: hoc autem non esset quaerere aut determinare unitatem scientificam intra limites eiusdem scientiae contentam. Praeterea animadvertas oportet, duo memorata prima princi-

(1) *De iure natur. et gent.* lib. 7. cap. 6.

pia a suis assertoribus non accipi nec posse accipi (nisi velimus confundere ea quae apprime distinguenda sunt) *indeterminate*, scilicet pro quovis *ordine* vel *bono*; secus de ordine et bono *physico* ac *metaphysico*, de ordine et bono quidem *morali*, sed *merae* dumtaxat *convenientiae* aut *utilitatis* possent aeque intelligi; quod et nullam determinatam rationem principii cognoscitivi legis naturalis moralis contineret, et ex mente illorum auctorum nequit absque iniuria et absurditate supponi. Sensus itaque istorum principiorum limitandus est ita ut ad significandam legem naturalem moralem universalissimam contrahantur, quod fieri nequit nisi supponendo sermonem dumtaxat esse de *ordine* servando et *bono* faciendo *morali* et quidem illo tantum quod auctor naturae Deus nequit non praecipere illiusque oppositum non prohibere. Hoc supposito duo illa prima principia instar unius spectanda esse censemus, et propositionem nostram, cuius sensus iuxta nuper dicta fit manifestus, sic enunciamus.

PROPOSITIO

Primum cognoscitivum legis naturalis principium videtur ita concipiendum et enunciandum : - Ordo naturalis moralis et necessarius servandus est; SIVE: *bonum morale necessario connexum cum naturali et ultimo hominis fine faciendum est ; eiusque oppositum vitandum —* .

94. Ex allatis praeviis animadversionibus facile declaratur assertio nostra. Et sane, illud nequit statui pro primo legis naturalis cognoscitivo principio quod non continet in se rationem et conditionem legis moralis universalissimae; atqui *ordo* et *bonum* nisi sumantur sensu a nobis determinato non continent rationem legis moralis universalissimae ; si vero hoc modo considerentur eumdem prorsus valorem , quatenus ad rem praesentem spectat, continent : ergo vel nequeunt assumi pro primo cognoscitivo principio , vel debent assumi dumtaxat iuxta expositum sensum. *Maior* propositi argumenti est manifesta ex praeviis animadversionibus; *minor* quoad 1. partem sic evincitur: omnis *ordo* idem dicatur de *bono* non est nisi *physicus* seu *naturalis*, *metaphysicus* et *moralis* potestque subdistingui in *essentialem* et *accidentalem*; porro ordo *physicus* seu *naturalis* , et *metaphysicus* licet uterque spectetur tamquam *essentialis* et *intrinsecus* cum ex sui natura porrigat se ad obiecta et entia , sicut vidimus (part. 1. cap. 2. art. 3. n. 48) , in quibus nulla ratio moralitatis habetur, neque *per se* possit esse fundamentum intrinseci discriminis boni ac mali moralis , a fortiori nequit habere rationem cuiusdam *universalissimae legis moralis.* Nec plus valere possunt huiusmodi ordines si reflexe ad invicem considerentur, quatenus videlicet per aliquam veritatem metaphysicam et essentialem in ordine ideali e. g. per idealem relationem dependentiae , dignitatis aut valoris inter *effectum* et *causam* , inter *media* et *finem*, etc. determinaretur quoque pro ordine physico seu naturali eorumdem aestimatio in agendo; etenim determinatio haec ex nexu utriusque ordinis orta et *per se* spectata locum habet potestque habere in quavis physica scientia quin et arte e. g. agricultura, pictura, etc. in quibus nulla respicitur actionum moralitas, et tamen dependentia , dignitas , praeferibilitas, et valor *effectus* ad *causam*, *medii* ad *finem*, etc. earum perfectionis vel imperfectionis gradum metitur: ergo neque nexus ordinis metaphysici seu intrinseci cum ordine naturali ha-

bet per se rationem *legis moralis universalissimae.* Quod si insuper *ordo moralis* etsi *intrinsecus* consideretur, idemque dic de *bono morali* etsi *intrinseco*, adhuc veram *legis moralis universalissimae* rationem non continent, cum utrumque obtineat etiam in actionibus moralibus quae sunt tantum *de consilio* diversusque gradus *intrinseci* naturae *ordinis* vel *intrinsecae bonitatis* earum perfectionem et differentiam metitur: quod adeo verum est ut illi ipsi qui *naturalem* et *intrinsecum ordinem* simpliciter pro primo cognoscitivo legis naturalis principio tradunt, dum quaeritur, quomodo ope huius principii cognoscamus quid pertineat revera ad legem naturalem sitque a Deo praeceptum aut vetitum, recurrunt ad distinctionem inter intrinsecum ordinem *necessarium* et merae *convenientiae;* ergo evidens est *ordinem* etsi *intrinsecum* ac *moralem* non comprehendere nec enuntiare tantum quantum requiritur ad *rationem legis* moralis universalissimae sive primi *cognoscitivi* principii. Ex his vero velut sponte sua hoc aliud efflorescit argumentum ad probandam illam 1. partem *minoris.* Illud nequit statui pro prima et universalissima lege morali quod latius patet eaque in suo conceptu involvit quae non spectant ad legem moralem; atqui talis est, ut ex nuper dictis patet, *ordo* physicus et metaphysicus etsi intrinsecus, sive scorsim sive in connexione sumantur, nec non ipse ordo moralis *indeterminate* acceptus, idemque prorsus dicendum est de *bono;* ergo, nisi sumantur sensu a nobis determinato, nequeunt etc. Tandem huiusmodi sententia ordinem naturalem et essentialem pro primo cognoscitivo legis naturalis principio indeterminate statuens, videtur fundari in suppositione, quasi nempe ordo naturalis et essentialis simul vel scorsim accepti statim ac applicantur ad liberas hominum actiones acquirerent hoc ipso *rationem* moralitatis et conditionem *legis moralis;* quae suppositio, ut saepius monuimus (Vide cap. 1. art. 1. huius partis.), falsa est, saltem in genere ac indeterminate intellecta.

Pars. 2. *minoris* propositi argumenti manifesta fiet si consideremus primo, quod quamvis *ordo*, utpote bonum quoddam particulare ex relatione entium vel operationum ortum, et *bonum* indeterminate sumptum non convertantur, tamen *ordo moralis* et *necessarius*, nec non *bonum morale* et *necessario* connexum cum ultimo fine hominis sunt prorsus unum et idem, quin quidquam assignari queat praeter diversum concipiendi modum unde realiter distinguantur; cum ordo moralis et necessarius sive ab ipsa intrinseca constitutione nostrae rationalis naturae in felicitatem tendentis requisitus nequeat non constituere bonum morale necessario connexum cum assecutione ultimi eiusdem finis, et bonum huiusmodi nequeat non esse in tali ordine comprehensum. Deinde considerandum est, quod sicut *ordo* in directione actionis ad finem, ita *bonum* in apprehensione practicae rationis, quae dirigitur ad opus et assecutionem finis, est *primum;* unde ambo huiusmodi principia veram quamdam prioritatem habent relate ad moderandas liberas hominum actiones. Et sane, licet apprehensio debiti ordinis in agendo sit prior bono quod inde dimanat, non est tamen prior apprehensione eiusdem ordinis tamquam boni; nam finis non movet ad agendum nisi apprehensus ut bonum, et est quidem ultimus in executione, sed primus (et in casu nostro simultaneus cum apprehensione ordinis moralis debiti) in intentione. Apposite in rem nostram ratiocinatur s. Thomas (1. 2. quaest. 94. art. 2.), postquam enim dixerat » praecepta legis » naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia pri-

» ma demostrationum se habent ad rationem speculativam . . . » ita mentem suam aperit. » Sicut autem ens est primum, quod cadit in apprehen» sionem simpliciter; ita bonum est *primum* quod cadit in apprehensio» nem *practicae rationis*, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit » propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo *primum principium* » in ratione practica est, quod fundatur supra rationem boni... Hoc est » ergo *primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum, et prosequen» dum*; *et malum vitandum: Et super hoc fundantur omnia alia praecepta* » *legis naturae*, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad » praecepta legis naturae; quae ratio practica naturaliter apprehendit es» se bona humana » Tandem s. Doctor ostendit quomodo ex hoc *primo* in ordine rationis practicae *cognoscitivo* principio legis naturalis fluat possitque determinari cognitio principiorum minus universalium.

Hinc vero colligitur quid esset respondendum, si quis ad vindicandam maiorem praestantiam principii, *ordo naturalis servandus*, prae altero, ita argueret: sicut in humanis operationibus actus rationis vel intellectus est prior actu voluntatis, ita et apprehensio debiti ordinis est prior apprehensione prosecutionis boni et fugae mali, ergo et principium *ordo naturalis servandus*, est prius altero. Etenim *Disting. anteced.* actus rationis vel intellectus est prior, etc. in ordine theoretico conceptuum *conc.* in ordine rationis practicae *nego*. Aliud est quod cognitio vel principium quoddam theoreticum antevertat necessario operationem voluntatis eique tamquam *potentiae coecae* ostendat et ordinem et bonum prosequendum; aliud vero quod idem principium theoreticum ordinis *naturalis* et *essentialis* vel etiam *moralis* sed similiter *indeterminate* accepti, possit statui pro primo principio cognoscitivo totius legis naturalis, quae in casu praesenti non est alind quam collectio omnium naturalium principiorum rationis practicae. Facta huiusmodi oportunissima distinctione fit statim manifestum quod eodem prorsus modo quo in primis principiis *per se* notis rationis theoreticae nequeat quaeri *ratio logica* quare ipsa sunt talia e. g. quare *totum est necessario maius sua parte*, *effectus dependeat a causa*, etc. distincta ab ipsa rei natura et humanae rationis constitutione; ita in primis principiis practicae rationis, e. g. quare *ordo moralis necessarius sit servandus*, *bonum morale necessario connexum cum ultimo fine hominis sit faciendum*, eorumque *oppositum vitandum*, nequit quaeri nec assignari alia *ratio logica* distincta a natura ipsa huiusmodi moralis ordinis et moralis constitutionis humanae rationalis naturae.

Haec porro duo, seu potius *realiter* unum principium, conditionibus insuper primi principii superius expositis apprime gaudet; nam 1. cum fundamento legis naturalis seu ratione divinae sapientiae proxime connectitur, veramque proinde et communem obligationis rationem indigitat; quod de principiis, *ordinis naturalis et essentialis* vel etiam *moralis*, sed indeterminate acceptis, dici nequit; cum se porrigant etiam ad ea quae *iussum* divinae voluntatis *necessarium* minime supponunt; 2. nullum aliud ante se habet, ex quo tamquam *principio legis* deducatur; parum autem refert quod ante se supponat quasdam cognitiones vel principia *theoretica*; 3. unicuique etiam rudi, dummodo sit praeditus ratione, etsi careat abstracta et generali notione ordinis et boni moralis, nequit *practice* esse cognitu difficile, *se teneri ad ea bona praestanda*, quae cum morali ordine naturae, et fine ultimo *necessario* nectuntur; quamquam satis est ut hoc prin-

cipium sit perspicuum viris doctioribus, cum eius inquisitio, uti superius monuimus, potissime spectat ad determinandam scientificam unitatem doctrinae moralis quae circa ius naturae sive legem naturalem praecipue versatur; 4. tandem, est adaequatum, cum ad ipsum absque ullo negotio, ut per se patet, tria generalia et naturalia hominum officia, erga *Deum*, *seipsum*, *et proximum*, iuxta triplicem generalem naturalis ac necessariae relationis vel inclinationis ad bonum naturae conveniens ordinem, reducantur. (1). Vide hanc reductionem apud s. Thomam (2).

(1) Huic triplici distinctioni naturalium officiorum videtur contraria esse doctrina quorumdam ex recentioribus sane singularis, quae ius quoddam statuit intercedere inter homines et bruta animalia, illudque deducit ex eo quod et ius in genere considerat situm *in quadam relatione conformitatis inter actus voluntarios entis rationalis et naturam illius entis ad quod actus isti diriguntur*, et exinde infert *hominem debere tractare* (traiter) *entia animata sicut eorum convenit naturae.* In hac sententia est memoratus Ahrens, sic enim loquitur (loco in penult. *nota* indicato pag. 47.): *Un sentiment intime* (contradictorius nostrae conscientiae, ait enim ibidem, *notre conscience attribue des droits seulement à des êtres doués d'intelligence et de liberté*) *nous porte à reconnaître quelques droits, même à des êtres qui ne sont doués que de sensibilité, et qui ne possèdent pas la faculté de la raison. On demande qu'on soit juste envers les animaux, qu'on ne leurs fasse pas subir des traitements contraires à leur nature sensible .... Il faudrait donc prétendre que tous les êtres qui sont doués de raison ou du moins de sensibilité, qui ressentent des plaisirs ou des peines du traitement qu'ils reçoivent de la part d'autres êtres peuvent posséder des droits.* Porro doctrina haec generatim vera non est, non enim in rebus quae sunt homine inferiores earum natura potest esse homini norma quomodo se cum illis gerere debeat, sed potius ipsa hominis natura, siquidem finis est regula mediorum non autem media finis. Numquid ius quoddam naturae violatur, dum in hominum utilitatem quaedam animantia destruuntur, aut etiam gravissimos coguntur subire labores? Hoc certe eorum naturae *per se* minime est congruum. Verum quidem est, quod cum homo simul cum ceteris rebus sit ordinatus ad Deum tamquam ad finem, si illas res tractaret iisque uteretur diversa ratione ac sit conveniens et necessarium ad illius finis prosecutionem et assecutionem, ius naturae violare censendus esset, at hoc non ideo quod egerit contraria ratione naturae eorum entium, sed ordinationi divinae mediorum ad finem. Similiter absum mediorum ad finem indicat, dum absque ulla nostra necessitate et utilitate quosdam cruciatus aut molestiam brutis animantibus inferimus, arguiturque homo ita operans de defectu mansuetudinis aut de animi crudelitate, non vero de iniustitia, nisi quodam improprio sensu: ergo et hic ratio inordinationis in actione, et debiti contrarium agendi, desumitur ex relatione ad naturam hominis non autem brutorum.

Ex iisdem rationibus refellitur quoque Damiron qui (Moral. tom. 1.) adstruit debitum quoddam morale hominis nedum erga bruta animalia, sed etiam erga plantas aliasque res creatas, quas omnes sociali vinculo cum homine iungit. Sententia huiusmodi risu potius excipi quam confutari deberet, si studium novarum opinionum mentes quorumdam ad illas sectandas caeco quodam impetu minime abriperet. Iuvabit itaque praeter superius dicta haec etiam ad mentem R. P. Aloisii Taparelli S. I. (*Saggio teor. di drit. nat.* vol. 1. *Dritto individ.* pag. 158. not. 28.) animadvertere: « Se fra gli esseri irragionevoli e l' uomo passasse una relazione *morale*, per cui l'uomo avesse verso loro dei doveri morali, anch'essi avrebbero dei doveri morali verso dell' uomo; il che è tanto assurdo, quanto è assurdo l'attribuir loro intelligenza astratta e libertà. Non vi ha dunque dovere morale se non verso esseri morali. Possiam dimostrarlo anche per altra via. Ogni dovere nasce dal general principio — Fa il bene; — se avessimo dovere verso le creature irragionevoli, saremmo dunque obbligati a farne il bene; ma il loro bene è il loro fine, cioè il cooperare a servizio dell'uomo; dunque il dovere verso di loro sarebbe realmente un dovere verso l'uomo . . . »

(2) *Summae theolog*. part. 1. 2. quaest. 94. artic. 2.

Ex amica utriusque principii associatione, ut est perspicuum; corruunt per se difficultates quae ex alterutra parte poterant proponi. Adhuc tamen potest obiici 1. Absolute primum principium legis naturalis cognoscitivum assignare est impossibile, secus circa hoc tanta doctorum dissensio non haberetur, nec eruditissimi quique hallucinarentur. 2. Eo etiam constituto, periculum errandi in praxi, et difficultas determinandi veritates intermedias non vitatur dum interim utrumque commodius obtinetur per plura minus universalia principia.

Respond. ad 1. *Nego Antec.* eiusque *probation.* doctorum namque dissensio et eruditissimorum hallucinatio, non probant quaestionem esse impossibilem, sed ad summum satis arduam, nisi etiam rationem huius dissensionis et hallucinationis velis ut plurimum repetere a voluptate aliquid novi in re non satis manifesta tradendi.

Ad. 2. Dicimus non vitari quidem utrumque, idque ob imbecillitatem humanae mentis, sed tamen sufficienter imminui si tale ut par est primum principium constituatur; ab eoque, servata unitate scientifica disciplinae, ipsa maior facilitas cetera principia ad praxim applicandi plurimum iuvatur; quamvis semper relate ad remotiores iuris naturae conclusiones plerique rudiores *praesertim* homines extrinseca egeant institutione.

Dices iterum, praeceptum amoris Dei et proximi videtur potius pro primo principio statuendum, cum de hoc dicat ipse Salvator (1): *In his duobus mandatis universa lex pendet;* et Apostolus (2): *Plenitudo legis est dilectio*; (3): *Finis praecepti est charitas.*

Respond. *Disting. Antec.* Amor Dei et proximi dici quidem potest, primum legis etiam naturalis praeceptum quoad *dignitatem*, non autem primum principium quoad *cognitionem*; nec aliud verba Salvatoris et Apostoli videntur postulare, quamvis ipsi de praecepto amoris supernaturalis praecipue loquantur. Dici potest etiam praeceptum *primum* omnium, quatenus et cetera quaevis praecepta ordinantur quodammodo ad nostram subiectionem et amorem Deo manifestandum, et *verus* ac *perfectus* Dei amor subsistere non potest cum voluntate violandi, vel eum violatione cuiuscumque divini, praesertim gravioris, mandati.

PARS III.

DE DIVERSO HUMANI GENERIS STATU, ET PRINCIPIIS IURIS PUBLICI

95. Quoniam quae de officiis a naturali lege manantibus forent dicenda, magnam relationem habent cum naturali et civili humani generis statu, respectumque aliquem dicunt cum ipsa politica potestate et principiis iuris publici, de his omnibus breviter prius disserere constituimus, ut suppositionum, quantum potest fieri, numerus decrescat.

(1) *Matth.* cap. 22. vers. 40.
(2) *Epist. ad Rom.* cap. 13. vers. 11.
(3) I. *ad Tim.* cap. 1. vers. 5.

CAPUT I.

DE NATURALI ET CIVILI HOMINUM STATU

96. Cum status hominum in genere sit *certa quaedam et constans conditio* seu *ratio vivendi*, status eorum *naturalis* non aliud, ut patet, significare potest, quam *conditionem illam vivendi*, quae ex congenitis humanae naturae constitutivis *simpliciter* dimanat, estque ab ipsa natura *absolute intenta.* Status hic sumitur *proprie* (non enim loquimur de statu naturali quatenus distinguitur a supernaturali cognito ex fide) per oppositionem ad *statum civilem*, qui quamvis et ipse a necessitate quadam humanae naturae profluat, vel saltem eidem apprime conveniat, addit tamen statui naturali conditionem seu modum vivendi dependentem a liberis hominum institutionibus et statutis. Statum hominum naturalem aliter apprehendendo plerique philosophi graviter errarunt vel in ipsa eius definitione; nos errores eorum refellendo et veram doctrinam vindicando, definitionis quoque datae rectitudinem ostendemus, nisi forte vel ex eo iam sufficienter innotescit, quod si quis statui naturali ea tribuere vellet, quae a congenitis naturae proprietatibus per se non dimanant, aut etiam eisdem adversantur; vel ea subtrahere, quae necessario sunt cum illis connexa, hoc ipso statum quemdam fictum vel accidentalem, non autem homini naturalem exhiberet.

ART. I. DE FALSIS SENTENTIIS CIRCA STATUM HOMINIS NATURALEM

97. Quod olim ethnicorum poëtae vel philosophi somniarunt de statu naturali generis humani, quasi nempe in suis primordiis homines vagam et ferinam, ac ad invicem hostilem vitam longo tempore traduxissent, fusique per sylvas et agros vagarentur, ad pascua exirent, atque arcendae aëris inclementiae causa antra et speluncas peterent, tantumque haberent quantum vi per caedem ac vulnera eripere, aut retinere potuissent, sicut ex Horatio, Lucretio, Platone, et Tullio colligimus, id nostri aevi nonnulli philosophi non solum pro hypothesi assumpserunt, sed tamquam thesim tradere non dubitarunt.

Sic Rousseau (1) quamvis, ut scite animadvertit Finetti (2), statum hominum *originarium* et *primitivum*, scilicet *sylvestrem* ac *solitarium* exponens, declaret se hypothesim et coniecturas proponere, dum ait: Si ergo hominem » considero, prout e manu naturae prodire debuit, non aliud video quam ani- » mal, quod cibum capit sub quercu, potum ad primum aquae rivum, quietem » nocturnam sub ipsa arbore quae victum ipsi suppeditavit» attamen ea postmodum subdit, quae palam faciunt sibi persuasum esse, veram se historiam narrare; inquit siquidem; » O homo cuiuscumque regionis sis, et qualescum- » que sint opinationes tuae, audi: en historiam tuam qualem me legisse puto » non in libris tuorum similium, qui mendaces sunt, sed in natura, quae » numquam mentitur, » et rursum « tempora, de quibus verba facere aggre- » dior valde remota sunt: quantum mutatus ab eo es, qui olim eras ». Similiter insanit Hobbesius dum (3) passim asserit, vel *hypothetice*: « Ut redea-

(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes.*

(2) In opere superius laudato.

(3) *Leviathan*, et *De cive*.

» mus iterum in statum naturalem, considercmusque homines tamquam si es» sent iamiam subito e terra *fungorum more* (dicere poterat ranarum) exor» ti et adulti» vel *absolute*: « status naturae status belli est: ac hostis est » quisquis cuique cui neque paret, neque imperat... status civitatum inter se » naturalis, id est hostilis est ». Huius truculentae sententiae praeformatorem nactus est Hobbesius Clinium quemdam Cretensem apud Platonem (1), sectatorem vero saltem ex parte Christianum Thomasium, qui contendit (2) statum hominis naturalem plus participare *de statu belli, quam de statu pacis.* Contra hos omnes sit.

PROPOSITIO I.

Naturalis status hominum non est sylvestris, solitarius belluinoque similis, sicut vellet Rousseau.

98. Ac primo quidem commentum Roussean nullo negotio refellitur; etenim 1. Status iste conditionem hominum aequat conditioni brutorum, quin etiam eidem inferiorem statuit, sive facultatum superiorum aliquem expeditum usum hominibus concedat, sive tanto tempore prorsus impeditum supponat; non cognoscere namque suae conditionis dignitatem, brutorum est; cognoscere et tamen brutorum vivere more, est aliquid ipsis brutis deterius. 2. Commentum hoc falsis innititur suppositionibus; vel dum tribuit hisce hominibus libertatis usum, qui nullus est absque expedita ratione, vel dum a caeca quadam *natura* homines in mundum proiici, eorum superiores facultates ab accidentalibus dumtaxat causis evolvi adstruit: quorum primum redolet ethnicorum fabulam de qua disserunt Horatius (3), Lucretius (4) etc. estque rationali homine indignum; alterum vero etiam naturali caeterarum rerum (5) constitutioni est contrarium. 3. Status huiusmodi est oppositus naturalibus exigentiis humanae naturae; cum haec, ipso adversario fatente et experientia teste, capax est ulterioris *per-*

(1) *De legibus*, dialog. 1.

(2) *Fundam. iuris natur.* lib. 10. cap. 3.

(3) Lib. 1. satyr. 3.

« Cum prorepserunt primis animalia terris
» Mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
» Unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro
» Pugnabant armis, quae post fabricaverat usus:
» Donec verba, quibus voces, sensusque notarent,
» Nominaque invenere, dehinc absistere bello,
» Oppida coepesunt munire, et condere leges; *etc.*

(4) Lib. 5. vers. 923.

» Glandiferas inter curabant corpora quercus,
» Nemora atque cavos montes sylvasque colebant.

Qua in re animadvertendum est philosophos et poëtas ethnicos huiusmodi fabulas de primordiis hominum tradentes, diis accepta referebant, quod tandem ab hac ferina vivendi conditione homines extraxerint; dum interim nostrorum temporum impii ad easdem fabulas recurrunt, ut exinde humanae rationis, quae tantam valuit vitae morumque mutationem efficere, dumtaxat praestantiam summis laudibus exornent.

(5) Si plantarum e. g. et animalium irrationalium naturam investigemus, evidenter constabit evolutionem proprietatum ipsis naturalium ab accidentalibus causis minime pendere; sed sponte ac *per se* efflorescere; sic arbores germina et fructus generant et ad maturitatem constanter perducunt: sic equi et boves duris laboribus subeundis idonei passim reperiuntur: quin imo si haec non accidant, id potius accidentalibus causis sive impedimentis tribuere solemus.

fectibilitatis tam quoad vitam animalem quam rationalem. Porro homines quantum ad hoc ab intima cum aliis sui similibus communicatione, ut vel ipsa loquendi facultas et plurima exempla seu facta sufficienter indicant (1), dependent, seque ipsos in mille diversis adiunctis ab imminentibus et tali statui necessario adnexis periculis atque certo interitu, in puerili praesertim aetate, servare absque aliorum consortio et expedito rationis usu, non possunt. 4. Propter omnes praecedentes rationes, status hic sylvestris et solitarius est indignus quoque sapientia ac bonitate rerum omnium conditoris Dei, eo vel maxime quod in tali statu, ipsa propagatio humani generis vel nulla esse posset, vel tantum accidentalis et fortuita, ex defectu permanentis consortii inter virum et mulierem; quodque homo instinctu brutorum destitutus, ab ipsis deberet discere quosdam actus ad conservationem vitae necessarios; atque aut numquam, aut casu quodam dumtaxat, sicut evolutionem suarum superiorum facultatum ita et essentialem sui finem, cognoscendi et amandi Deum, assequeretur.

99. In commendationem vero suae doctrinae oggerit in primis Rousseau inquiens, statum hunc dici haud posse *miserum*, alioquin reprehendenda foret *natura* quae hominem in eo constituisset; nullamque posse supponi infelicitatem in homine illo, *cuius cor tranquillum est, et corpus sanum; homo* enim *est naturaliter bonus*, cum *tranquillitas passionum*, *et ignoratio vitiorum eum a multis inordinatis operationibus removeret;* vividusque *commiserationis* sensus, in eo *vices legis, consuetudinis virtutumque omnium obiret*, *atque ab omni inferenda iniuria suaviter avocaret*, *venerandamque ac coelestem* illius *simplicitatem* constitueret.

Respond. primo, hae aliaeque eiusdem generis rationes dumtaxat hominibus ipsi Rousseau similibus *cupiditatem quatuor pedibus gradiendi* ingerere poterunt. Deinde, quis non videt *naturane* potius, quam ille qui talem fingit *naturam* reprehendendus sit? potestne maior dari *infelicitas*, quam naturam rationalem *rationis usu* carere, aut maior esse dementia, quam cordis tranquillitatem, immunitatem a passionibus, etc. a belluina stupiditate dimanantes, inter dotes praestantissimas naturae rationalis recensere, illiusque perfectibilitatem et facultatum superiorum evolutionem, tamquam *fontem omnium malorum* habere? Sensus commiserationis (si tamen revera haberetur, aut a simplici cuiusdam sensibilis mali horrore distingueretur) utcumque vividus, rationis usum non supponens, quid poterit addere homini supra conditionem brutorum? aut quomodo arceret ab inferenda iniuria, quae in tali statu non cognosceretur?

At urget Rousseau. In statu naturali expoliandus est homo omnibus facultatibus *artificialibus*, quas non nisi multiplici profectu sibi comparare potest; hoc posito, remanebit animal sylvestre solis instructum sensationibus, etc.

Respond. *Neg. Antec.* generaliter sumptum. Etenim, quare ex. gr. expedita facultas cognoscendi et ratiocinandi dici debeat *artificialis*, et a naturali statu excludi, si rectam naturae conformationem naturaliter con-

(1) Vide huiusmodi exempla seu facta in *Metaphysica* (vol. 1. *Psycholog.* cap. 3. artic. 2. prop. 1. n. 63\ respond. ad 3. in *nota*) ex quibus colligitur, pueros extra societatem aliorum hominum usu rationis et loquela praeditorum sive consulto enutritos sive casu quodam derelictos nedum loquela, verum etiam saltem expedita superiorum mentis facultatum evolutione destitutos fuisse.

sequitur? Num etiam physicarum virium augmentum, membrorumque corporis agilitas ac firmitas maior, decursu temporis vitae acquisita, dicetur artificialis? Natura igitur hominis erit *absoluta* seu *mera* potentia; quod ipsis adversarii principiis, relate ad animalitatem adversatur. Aliud namque est, quod in statu mere naturali non debeant supponi in homine eae conditiones et perfectiones quae limites verae necessitatis sive exigentiae naturalis excedunt, sicut superius monuimus (1); aliud vero est contendere, excludendam esse a tali statu omnem naturalis perfectibilitatis reductionem ad actum, etiam quae fieri solet ab arbitrariis hominum inventionibus et statutis independenter. Quod si exempla hominum fortuito in sylvis vel extra societatem enutritorum ostendunt, eos vel ipso rationis usu fuisse destitutos, id adversarii doctrinam nedum firmat, sed potius evertit. Statim enim atque huiusmodi homines ex congressu et intima societate cum aliis signa arbitraria vel voces addiscunt, citissime expeditum superiorum facultatum usum manifestant; quod evidentissime evincit hominem ex sui natura, ad vitam socialem non vero ad sylvestrem et solitariam ordinatum esse; eodemque modo ipsi, ut vivat tanquam animal rationale, debere esse congenitam et non acquisitam socialitatem, quam expeditum saltem aliquem rationalitatis usum.

Hinc parum prodesset addere, absque loquelae subsidio homines non posse societatem inire, nullamque loquelam esse *naturalem*, sed arbitrariis coalescere vocibus, quarum determinatio saltem ideas universales ad ratiocinationem necessario requisitas antecedere debet; homines itaque in statu mere naturali erant elingues sine usu rationis, et instar brutorum in sylvis errantes. Etenim respondetur: voces quidem determinatae non sunt hominibus naturales, at facultas loquendi eiusdemque aliquis usus prorsus naturalis dici debet; fatendum namque est, hominum elinguium et rationis usu destitutorum congressus potuisse dumtaxat fieri fortuito, humanaeque societatis speciem nullatenus habituros; unde si vita socialis a subsidio loquelae, et efformatio loquelae ac expeditus usus rationis a se mutuo dependeant, dicendum est potius homines in suo originario statu omnia haec in aliquo perfectionis gradu habuisse, quam meris facultatibus, numquam forte ad actum reducendis ac proinde frustraneis, praeditos, vagam ac sylvestrem duxisse vitam.

PROPOSITIO II.

Naturalis hominum status non est hostilis, seu bellum omnium in omnes, falsisque et absurdis principiis huiusmodi opinio Hobbesii innititur.

100. Veniamus nunc ad commentum Hobbesii, in quo illud primo loco vehementer reprehendendum est, quod naturalem hominum conditionem ipsis truculentissimis feris, quae in individua propriae speciei minime saeviunt, statuat peiorem; quodque hoc ex naturali hominum constitutione deducere satagens, gravissimam iniuriam divinae bonitati ac sapientiae irroget. Deinde ut vera foret opinio Hobbesii oporteret hominem natura sua esse animal *ferox*, *nocendi cupidum*, propriae *vitae prodigum*, ad quaevis *pericula* subeunda *paratum*; cum tamen experientia ostendit, plerosque

(1) Initio huius capitis, in definitione status naturalis.

hominum esse *mites*, indolis *pacificae*, ab inferendis iniuriis *alienos*, propriae conservationis *amantes*, maximeque *timidos*, atque ab ipsa natura inermes, nudos et imbecilles, aliorumque sibi similium amica ope egentes, in hanc lucem editos. Praeterea, status violentus et rationi contrarius nequit esse homini naturalis, qualis profecto foret status perpetui belli nullam rationabilem causam et finem habentis; cum homines, sicut et cetera omnia entia praesertim animata, ut probat s. Thomas (1), naturaliter appetant *pacem* tamquam *ordinis tranquillitatem*, quam vel ipsi bellum gerentes inquirunt, seque ea privatos conqueruntur. Insuper bellum omnium in omnes adversatur mutuo amori et benevolentiae, ad quam homines sunt *naturaliter* comparati, dum vel ipsi pueruli etiam ignoti sibi occurrentes blande ad invicem accedunt, ludorum suorum aliis participatione facta oblectantur, graviterque ferunt ab aliorum consortio avelli; et ceteri homines ratione utentes amant vel ignotis, saltem in gravi necessitate subvenire, ab errore ex. gr. viae revocare, a casu erigere, etc. idque fundatur in *naturali* speciei *similitudine*, ex qua, ut loquitur s. Thomas (2): *affectus unius tendit in alterum, sicut unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi*; nam propter eam homo in altero homine videt sui imaginem, sui autem imagine quis est qui non delectetur illamque non diligat, et quidem pro maiori sive verae sive etiam fictae similitudinis ratione detecta? Hinc et Tullius (3) inquit: *Natura propensi sumus ad diligendos homines*; et Ecclesiastes ait (4); *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.*

Tandem falsis atque absurdis principiis sententia Hobbesii nititur; nam ex eo quod in statu naturali unusquisque hominum *ius* haberet *ad sui conservationem*, quodque de mediis ad id necessariis *quisque pro se ipso* esset *iudex*, cum *aequalis naturae* sint omnes, infert, quemque iudicaturum, ad sui conservationem necessarium esse omnia possidere, et omnia facere contra omnes; unde in tali statu bellum omnium in omnes, dum alter iure invadit, et alter iure resistit. Verum dato etiam antecedente, consequens non descendit; nam conservationi vitae humanae eiusque *naturalibus* exigentiis admodum pauca sufficiunt, nec recta ratio aliter indicare potest; erroneum autem iudicium nec potest in omnibus supponi, nec ullum ius omnibus ad omnia tribueret, cum praeterea tale ius se ipsum destruat atque ad invicem elidat (nam *ius* e. g. in uno aliquam rem possidendi suamque faciendi, supponit in aliis debitum se cohibendi ab eadem re, vel si hoc non supponit est nullum *ius*), nec a natura rationali vel eius auctore manare queat. Dici quidem solet, in *primigenio statu*, et ante hominum consensum circa divisionem sive occupationem rerum, *omnia bona fuisse communia*, sed istud intelligitur vel *negative* tantum, quatenus natura *per se* nihil in particulari circa huiusmodi divisionem determinat; vel *positive* etiam, at quatenus ex omnibus dumtaxat distributive acceptis, a-

(1) *Summae theolog.* part. 2. 2. quaest. 29. artic. 2. Pacem, sicut eam definit s. Augustinus, consistere in *ordinis tranquillitate*, facile colliges a posteriori, si animadvertas omnium perturbationum causas e. g. in homine, inde unice dimanare, quod non servetur quidam ordo in aliqua ex tribus necessariis relationibus naturalibus, quas homo habet, scilicet, ad *semetipsum*, ad alios *homines*, et ad *Deum*.

(2) Ibidem part. 1. 2. Quaest. 27. art. 3.

(3) *De legibus* lib. 1. cap. 16. similique utitur in eamdem rem argumento cap. 10. et 11. Idem quoque praestat *De offic.* lib. 1. cap. 16.

(4) Cap. 13.

liquid cuique pro lubito in proprietatem cedere potuerit, quod profecto *ius omnium in omnia* ad mentem Hobbesii non constituit. Antecedens insuper falsum est, nam ius se ipsum conservandi etiam in statu naturae, nequit esse adeo illimitatum, ut nullum respectum habeat ad maius bonum, et rationales obligationes erga Deum, et caeteros saltem proximos parentes, quorum pariter iudicium circa media ad conservationem filiorum necessaria a naturali statu nequaquam excluditur.

101. Oppones autem ex Hobbesio (1) 1. *Virium* inter homines *aequalitatem*, cum facile sit *infirmissimo cuique* (ratione maioris sagacitatis) *robustiorem occidere*; *et mutuam voluntatem laedendi*, qua fit ut superbi et ingenii ferocis, ob *inanem gloriam et falsam* virium *aestimationem*, modestiores vero propter *necessitatem* se suasque res *defendendi* assidue ad mutuum certamen seu bellum concitentur.

Respond. *Neg. omnia.* Supposita virium *aequalitas*, etiam per adiectum sagacitatis et industriae supplementum, non subsistit; cum certum sit, plerosque hominum vi naturalis eorum conformationis, tum corporis robore tum praestantia et sagacitate ingenii passim destitui, sicut e contra quosdam alios simul quoad utrumque eminentes esse. Similiter mutua haec *laedendi voluntas* est figmentum imaginationis, et praeconceptae ferocitatis in hominum natura. Num enim utcumque superbus, etiam occurrente dubio de virium aequalitate, ob solam inanem gloriam vel falsam apprehensionem, vitam discrimini obiiciet? Num qui modestioris est animi, *permittitque celeris eadem omnia quae sibi*, ob *naturalem aequalitatem*, tam suspiciosus erit, ut continuo ad propulsandas iniurias se paret? Quid quod, ipsa aequalitas vel inaequalitas virium homines ad pacem potius quam ad bellum propensos efficeret: *aequalitas*, utpote spem victoriae et praeeminentiae adimens, vel valde dubiam relinquens; *inaequalitas* utpote fortiores de se suisque rebus *securos*, debiliores *timidos* reddens. Insuper supposita virium aequalitas, inepte prorsus infertur ex hisce praemissis: *aequales sunt, qui aequalia contra se invicem possunt: atqui possunt maxima, nimirum occidere aequalia contra se invicem possunt: ergo*, etc. quandoquidem et *aequalitas* virium, non solum ex obiecto actionis, sed ex modo et facilitate agendi colligitur; et *occidere* aliquem, est quidem maximum nocumentum, at forte, spectatis adiunctis, exiguum dumtaxat operum eorum, ad quae vires humanae valent se porrigere.

Non sunt maioris ponderis, quae deinceps Hobbesius in subsidium sui commenti eruit *ex discordiarum causis et tumultu passionum.* Etenim 1. inter doctos dumtaxat locum habere solet *certamen ingeniorum*, quod ultra verborum contentionem communiter non se extendit, odiumque ex *dissensione aut non consensione* profectum, sicut facile in quibusdam interdum concitatur, ita haud aegre deponitur. 2. *voluptas* quoque et *animi alacritas* in magnifica sui ipsius aestimatione, indeque dimanans *verbis aut gestu* aliorum *contemptus*, cum non nisi in hominibus abiecti et vilis animi communiter deprehendantur, vel saltem animum talem supponant, ad risum potius ceteros prudentiores provocant, commiserationis sensum ingerunt, quam *libidinem* ulciscendi et *laedendi* excitant. 3. simultanea pariter plurium *appetitio eiusdem rei*, quam nec *dividere*, nec eadem in communi *frui possent*, in naturali statu locum frequenter non haberet, cum

(1) *De cive* cap. 1.

et tot bona naturalia huius mundi, naturalibus cuiusque exigentiis abunde satis facerent, et in eo statu magni habitatorum congressus non haberentur. Tandem omnes istae perturbationum causae, ut per se patet, sunt particulares, et non a praescripto rationis sed a corruptione morum aliisque accidentalibus eventis dimanantes; unde nec universalem nec naturalem *statum belli omnium in omnes* inducerent. Hinc etiam contra Thomasium colligitur, nullam esse rationem, cur hominum status naturalis deberet saltem *magis esse bellicus*, quam *pacificus*; cum bellum non nisi per accidens dumtaxat in eo haberetur, vel deberet haberi.

102. Ad experientiam denique provocat Hobbesius, ex qua, inquit, constat quemvis privatum, dum *iter ingreditur*, *comites* quaerere, *arma* gestare, noctu *fores* claudere, etc. reges vero et summa potestate praeditos ad invicem semper *suspectos esse*, *more gladiatorio* stantes *armis stipati*, *praesidiis ad regnorum confinia collocatis*, *etc.* quae omnia conditionem *belli*, *et hostilem cuiusque erga alterum animum* demonstrant.

Respond. Haec omnia non nisi homini prorsus ignaro difficultatem facessere possunt: aliud namque est omnes loco hostium habere, quod indolis ac animi maligni foret; aliud prudenti anticipatione damni periculum, quantum in nobis est, cavere. Quid enim, nonne certum est, aliquos ubique inter homines dari propter corruptionem morum ad nocendum paratos, eorumque animos nemini perspectos esse? ab his itaque sibi prudenter cavent qui iter ingredientes quaerunt comites, gestant arma, noctu fores claudunt, etc. Similiter principes cum ignorent quid aliorum principum in corde lateat, et quid in posterum foveri poterit, prudentissime ac iustissime exploratoribus utuntur, praesidia collocant, etc. quin propterea animum hostilem contra omnes foveant. Insuper, istud Hobbesii argumentum nimis probat, sequeretur enim nedum statum *naturalem* sed et *civilem* esse *bellum omnium in omnes*.

ART. II. DE VERA DOCTRINA CIRCA NATURALEM ET CIVILEM HOMINUM STATUM

103. Articulo praecedente quid non est naturalis hominum status ostendentes, indeterminate pariter ac quasi negative illum definivimus scilicet per oppositionem ad statum civilem, nunc veram illius constitutionem inquirendo, respuimus quoque hypothesim, eiusque necessitatem, fictam a Pufendorfio ad statum naturalem explicandum, cum ait (1): *Fingendus nobis est homo undecumque in huncce mundum proiectus, ac sibi soli plane relictus citra omne subsidium humanum post nativitatem ipsi accedens... neque eumdem peculiari Numinis cura foveri.* Etenim homo, ut recte animadvertit noster P. Ignatius Schwarz (2), sicut in *statu naturali*, per se loquendo, concipi debet, vel supponit *curam Numinis* tamquam creatoris in statu physice perfecto eum constituentis, proindeque cum ipsa informatione legis naturalis ceterisque dotibus necessariis ad vitam rationalem recte instituendam; vel includit, praescindendo a sola creatione, educationem naturalem parentum, usque dum infans *rationis compos* satis sibi sufficiat ad vitam tam animalem quam rationalem, si minus commode, saltem sicut

(1) *De iure natur. et gent.* lib. 2. cap. 2. §. 2.

(2) *Institut. iuris publ. univer. naturae et gent.* part. 1. titul. 2. instr. 1.

hominem decet, ducendam. Et sane, haec ex ipsa constitutione humanae naturae dimanantia, naturalem statum non mutant, et fictio hominis a naturali cura Numinis soluti, soloque sensuum impetu, ac caeca effraeni que passionum libidine rapti, non solum est indigna rationali natura, et Hobbesii vel Rousseau impietatem redolet, verum etiam facile inde posset inferri, *Deum non potuisse ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur,* quod est falsum, et communi doctorum sententiae contrarium (1). Similiter naturalis status hominis cum non solum statui civili, sed et conditioni brutorum debeat esse oppositus, nedum excludit sed supponit aliquam *culturam*, sive *alienam* per parentum, quibus filii naturaliter subiiciuntur, educationem, sive *propriam*, per successivam facultatum evolutionem et inventa ac adminicula rationis, ab eius naturali perfectibilitate profectam; atque hinc ista etiam status naturalis definitio, *conditio hominum inter se aequalium, neque alterius, quam creatoris arbitrio, legibusque subiectorum,* est aliquatenus deficiens, vel ex eo quod et omnem prorsus dependentiam unius hominis ab altero excludat et ab omni sociali nexu praescindat. His praeiactis statuitur.

PROPOSITIO I.

Naturalis hominum status est SOCIALIS *ac* DOMESTICUS.

104. Assertio quoad primam partem patet ex eo, 1. quod cum homo, suadente ipsa naturali ratione, sive vir fuerit, sive mulier, tam quoad animam quam quoad corpus, nequeat esse nisi opus Dei (2), cumque ordo naturalis propagationis humani generis virum et foeminam postulet, et *homo infans* sibi derelictus necessario interiturus esset; sequitur Deum in prima hominis origine, creasse hominem saltem in iuvenili aetate, ratione expedita praeditum; eidemque propter propagationem humani generis sociam mulierem addidisse; unde homo a sui origine in domestica, ut ita dicam *inchoata*, societate constitutus fuerat; id porro requirebat futurae propaginis conditio; infantes namque oriuntur usu rationis destituti, seque conservandi ac perficiendi a semetipsis prorsus insufficientes, longaque cura parentum, donec ad perfectum hominis statum tam in vita animali quam ratio-

(1) Quia homo in huiusmodi statu naturali a Pufendorfio excogitato foret conditionis miserrimae ipsisque brutis inferioris, sicut ipse Pufendorfius fatetur plurimumque exaggerat, ut inde principium *socialitatis* summopere commendet eiusque praestantiam et utilitatem evincat, patet, quod si status ille hominis fuisset revera a natura ipsa praefinitus, homo cum suis dumtaxat naturalibus dotibus consideratus, foret opus Deo indignum, ideoque talis qualis nunc est et nascitur (excepta etiam depravatione *quatenus* ex peccato procedit), non potuisset e manu Dei prodire sive creari.

(2) Vide que in *Metaphysica* dicuntur (*Psycholog*. cap. 2. artic. 2. nn. 37. 38. 39.) de creatione animae humanae, et (*Cosmolog*. artic. 1. nn. 2. 3. 4.) de creatione materiae; quibus si addas mirabilem prorsus modum quo natura sive compositum humanum ex duplici toto genere diversa substantia coalescit, nec non ipsam corporis humani eiusque singulorum organorum conformationem sive structuram, excedentem limites creatae intelligentiae, habentemque relationem atque nexum cum omnibus fere physicis naturae legibus e. g. cum lucis reflexionibus et refractionibus, aëris undulationibus, reflexionibus, pondere, etc. cum effluviis corporum odoriferorum, sapidorum, etc. proindeque supponentem horum omnium perfectissimam cognitionem in illius auctore, manifestum erit id quod nunc asserimus.

nali, perveniant, egentes; atque haec parentum inter se et cum filiis permanens societas, sive unio, (vaga enim procreatio prolis utpote convenientem eius educationem impediens, est contra ius naturae, vide (1) s. Thomam) vitaque communis, quam naturalis amor et gratitudo confirmat, atque naturali viri seu patris superioritati ac directioni subiicit (2), constituit naturalem societatis *domesticae* statum ex *coniugali et paterna* societate coalescentem.

2. Facultas naturalis loquendi, quae ad intimas animi affectiones aliis patefaciendas naturaliter ordinatur (nemo enim sibi ipsi loquitur verbis oris), eumdem naturalis societatis statum arguit, cum de lege ordinaria non aliter discunt loqui infantes nisi alios loquentes audiendo. Si vero etiam possibilitatem efformandi loquelam, nulla supposita auditione vocis articulatae, velles inficiari (3), metaphysice certam haberes probationem, nedum primos homines expedita loquendi facultate praeditos e manu Dei prodiisse (quod apprime congruit cum ipsis sacris litteris, vide *Geneseos* cap. 1. vers. 19. 20. 23.); sed etiam absoluta necessitate, ne posteri *mutum et stupidum forent pecus*, in societate fuisse constitutos.

3. Eamdem naturalem status socialis exigentiam evincit ipsa totius vultus humani conformatio, vocisque modulatio aptissima ad internos animi motus aliis manifestandos, similesque affectus in illis ciendos; quorum motuum seu affectionum talis est naturalis constitutio, ut ex. gr. gaudium nostrum non iudicemus plenum, nisi alios nobis congaudentes videamus, doloremque aut tristitiam nostram, nihil melius aliorum commiseratione imminuat; amicorum praeterea congressiones et collocutiones speciem cuiusdam societatis praeseferentes, mira quadam suavitate animum perfundere solent.

4. Tandem id ipsum eruitur, cum s. Thoma (4), ex identitate finis et obiecti hominibus communis. Sic autem arguit s. Doctor ex primo: « Oportet enim unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis com» munis; communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis ad » quem divinitus ordinantur: oportet igitur quod uniantur homines ad in» vicem mutua dilectione » et per consequens mutua societate: ex altero autem: « Finis divinae Legis est ut homo Deo adhaereat; iuvatur autem

(1) *Contra gent.* lib. 3. cap. 122.

(2) Huic naturali superioritati viri seu patris, quae vel ex ipsa maiori prudentia, corporis et animi firmitate, atque extrinseca quadam auctoritate satis colligitur, minime adversatur, quod interdum mulieres inveniantur viris prudentiores animumque revera virilem gerentes; ordo namque naturalis respicit id quod in rerum constitutione communiter accidere solet, non autem illud quod tantum per accidens. Hinc vero frustra prorsus quidam recentiores philosophi adlaborant ut hanc praeeminentiam naturalem sane quamvis non essentialem, viris prae mulieribus adimant, et ab humana societate exulandam esse doceant; hoc namque praeter dicta communi et universali omnium nationum et populorum consensui adversatur, vel ex eo quod apud omnes semper praestantiora officia et boni communis custodia virorum prudentiae et sagacitati concredita fuerunt, videturque etiam contrarium esse divino eloquio (*Geneseos* cap. 3. vers. 16.) dicenti de muliere: *sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.*

(3) Id praestari potest sub quibusdam tamen conditionibus necessario servandis, quas vide si vacat cum tota simul hac de re doctrina breviter expositas in *Metaphysica* (vol. 1. *Psycholog.* cap. 3. art. 2. prop. 1. n. 63. respond. ad 3. in *nota*).

(4) *Contra gent.* libr. 3. cap. 117. et 128.

» unus homo in hoc ab alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam » quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione » veritatis, et unus alium provocat ad bonum et retrahit a malo .... » oportuit igitur *lege divina* ordinari, societatem hominum ad invicem ».

PROPOSITIO II.

A naturali hominum statu sive societate domestica NATURALITER *dimanat status ipse* CIVILIS.

105. Si multiplicatis hominibus, singulae familiae huc et illuc dispersae in domestica dumtaxat societate, et sub patrisfamilias regimine viverent, absque mutua relatione distincta ab officiis legis naturalis (haec enim officia, e. g. non laedendi, in extrema saltem necessitate iuvandi, etc. tunc etiam, nedum ab individuis singularum familiarum, sed et ab una familia relate ad aliam, sive ab individuis unius familiae relate ad individua alterius, servanda essent), forent in statu *mere naturali*; quia hic est tantum huius status, sicut nunc consideratur, verus conceptus. Ita vero quandoque homines vixisse (excepta prima familia in initio mundi, et superstite familia post universale diluvium) non est existimandum; nam eiusdem rationalis naturae ductu ad societatem quoque domestica nedum utcumque ampliorem sed et quibusdam peculiaribus familiarum ad invicem relationibus seu nexibus constitutam, id est *civilem* ordinamur. Etenim ex affectu naturali erga propinquos, et ex desiderio mutui in opportunitate auxilii, nepotes et pronepotes, alias familias a paterna distinctas et separatas efformantes, societatemque domesticam instituentes, omnem certe relationem nexus, ac viciuitatem oohabitationis non solum non respuisse, sed etiam quaesiisse censendi sunt, supposita praesertim maiori dexteritate et capacitate in provectioribus aetate rei domesticae curandae, pluribusque probabiliter aut etiam certo cognitis casibus, valetudinis ex. gr. infirmae, etc. in quibus una familia alterius ope egeret. Ex hac vicinia cohabitationis dimanavit *vicus*, deinde *pagus*, *urbs*, ac demum *civitas*, quae iuxta Aristotelem est *civium multitudo ipsa per se sibi satis, ac sufficiens ad bene beateque vivendum*, seu magis explicite et forte melius, *communitas satis magna hominum, unitate finis communis, eadem suprema auctoritate, iisdemque legibus devincta;* differtque ab *urbe*, quam faciunt eadem moenia et tecta: hinc una civitas multas urbes et oppida comprehendere potest.

Exposita ratio naturalis processus et augmenti in humana societate, ostendit quoque quam valide rem eamdem probet s. Thomas (1) ex assumpta naturali societate domestica, inquiens: « Vicinia domorum, quae est » vicus maxime videtur esse secundum naturam. Nihil enim est magis na» turale quam propagatio multorum ex uno in animalibus, et hoc facit vi» cinia domorum. Hos enim qui habent domos vicinas, quidam vocant col» lactaneos puerosque .... quod filii et nepotes multiplicati instituerunt » diversas domos iuxta se habitantes. Unde cum multiplicatio prolis sit na» turalis sequitur quod communitas vici sit naturalis». De civitate vero quae ex vicis coalescit sic inquit; « Finis rerum naturalium est natura ipsa-

(1) *Politic.* libr. 1. lect. 1.

» rum (*principia enim quae ad naturam entis constituendam concurrunt re-» spiciunt eam ut finem*). Sed civitas est finis praedictarum communitatum, » de quibus ostensum est quod sunt naturales, ergo civitas est naturalis ».

106. Id ipsum ulterius inde ernitur, quod natura *per se* inclinat ad id quod est perfectius; status autem et societas civilis perfectior est aliis, cum sit communitas principalior, et intendat bonum commune quod est praestantius bono unius vel particulari: quodque cum omnis communicatio hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae; illa erit perfectior communitas quae ordinatur ad hoc ut homo habeat sufficienter non solum ad vivendum, sed ad bene vivendum; talis autem est civitas, in qua propter ordinatam multitudinem hominum artes saltem magis necessariae exercentur, vitaque hominum ad virtutem per leges civitatis ordinatur. Confirmatur quoque ex eo, quod licet inter omnes homines sit perfecta naturae specificae aequalitas et similitudo, non in omnibus tamen invenitur (hoc argumento nonnulli adstruunt statum herilem) idem gradus intensionis et extensionis naturalium perfectionum, alii enim plus possunt viribus mentis, alii corporis, unde ille qui propter sapientiam potest plura praevidere et excogitare necessaria ad vitam bene et commode ducendam vel a periculis arcendam, non posset plerumque finem assequi deficientibus corporis viribus, nec ille qui fere solis abundat corporis viribus, posset idipsum habere, nisi alterius prudentia regatur, ab ipsoque dependeat (1).

(1) Antiquiores philosophi usi sunt argumento isto ad probandum statum servitutis esse inter homines naturalem, ideoque etiam statum domesticae societatis, ex coniugali paterna et herili societate coalescentem spectabant; quasi nempe natura *positive* exigente quidam homines aliorum servituti (diversas servitutis species eiusque originem inferius indicabimus) deberent subiici, quod propter dignitatem et specificam rationalis naturae in omnibus aequalitatem locum non habet nec potest *per se* habere. Atque hic gratulamur H. Ahrens quod in opere superius memorato (pag. 133.) merito animadvertat in ratiocinationem Aristotelis (*Politic.* libr. 1. cap. 2.) contendentis servitutem quorumdam hominum esse de necessitate humanae naturae; non possumus tamen eidem subscribere circa ea quae habet (pag. 126.) de naturalium proprietatum inaequalitate supposita etiam specifica humanae naturae aequalitate, videtur enim huiusmodi inaequalitatem unice repetere a causis mere *extrinsecis*, scilicet ab inaequali facultatum evolutione per propriam cuinsque liberam activitatem, istinsque applicationem ad diversa obiecta, etc. quod certe non est universaliter verum, tum propter rationes in *Metaphysica* expositas (vol. 1. *Psychol.* cap. 3. artic. 5. n. 83.), cum etiam, quia sicut frequens docet experientia, quidam hominum licet maximo conatu eorum liberam activitatem exerceant applicentque ad studium e. g. matheseos, musices, picturae, etc. nihilominus nullatenus in eo proficiunt, dum interim alii quidam absque ullo fere negotio ad magnam vel summam perfectionem pertingunt. Aliqui igitur *intrinseci* quamvis accidentales, inaequalitatis gradus inter naturales hominum dotes sunt admittendi, qui simul diversae hominum conditionis, diversaeque eorum ad officia societatis obeunda aptitudinis fundamentum constituunt. Porro absque hac conditionum differentia socialis et praesertim civilis status, qui est corpus quoddam morale subsistere nequit, ut per se patet, illinsque ortus ab ipsa naturalium aptitudinum inaequalitate satis ostendit, et hominem esse propter statum socialem et civilem, et hunc utrumque propter hominem; quatenus nec naturalibus hominis exigentiis ac aptitudinibus posset convenienter satisfieri nisi in tali humana societate, et haec nullatenus existeret, nisi coalesceret ex hominibus, qui diversis muniis e. g. culturae agrorum, artium, scientiarum, etc. addicti, se mutuo iuvarent in communis omnium et singularis individuorum felicitatis prosecutione.

Qui hanc *intrinsecam* naturalium proprietatum *differentiam* non agnoscit, sed omnibus indiscriminatim hominibus quem-

Porro ista capacitas et necessitas quaedam mutuae dependentiae hominum, orta ex ipsa naturalium donorum differentia, quae est fundamentum diversae hominum conditionis in vita sociali ac civili, manifeste ostendit naturalem hominis aptitudinem ad statum civilem; naturalis aptitudo sine naturali propensione frustranea foret.

Homo itaque est *naturaliter* animal civile, quatenus *saltem* status civilis est *secundum inclinationem et appetitum naturalem ad id omne quod rationi est consentaneum*, quod non obstat, quin consensus etiam primorum hominum, ad constituendam vel ineundam civilem societatem, fuerit interdum necessarius, aliaeque extrinsecae causae potuerint impellere ad foedera quaedam vel pacta mutuae civilis consociationis ineunda. Hinc reprehendendi sunt, qui pro causa *remota* seu origine status civilis assignant, vel cum Pufendorfio solum *metum proborum* ob mala sibi extra civitatem a pravis hominibus impendentia; vel cum Kemmerichio solam *cupiditatem* alios opprimendi *pravorum;* hae enim sententiae Hobbesianum redolent commentum, vel ab accidentalibus repetunt causis illum statum, qui apprime convenit exigentiis rationalis naturae; atque alienae sunt a mente ipsorum ethnicorum recte sentientium philosophorum, scilicet, Platonis, Aristotelis, Tullii, etc. quorum ultimus (1) sic praeclare civilis societatis originem assignat: » Prima societas in ipso coniugio est; proxima in » liberis; deinde una domus, communia omnia. (Id autem est principium » urbis, et quasi seminarium Reipublicae). Sequuntur fratrum coniunctio» nes; post consobrinorum sobrinorumque: qui cum una domo iam capi » non possint, in alias domos, tamquam in colonias, exeunt. Sequuntur » connubia et affinitates: ex quibus etiam plures propinqui. (Quae pro» pagatio et soboles origo est rerumpublicarum). » (2).

vis perfectionis et dignitatis gradum in societate assequendum spopondit, is nec bono communi societatis nec individuorum tranquillitati satis prospicit; semel namque omnibus iniecta spe ad quemlibet perfectionis gradum et quodlibet conspicuum officium suis conatibus perveniendi, nemo civium sorte sua contentus esset, pacateque coleret socialitatem. Atque hoc quoque portendere videtur Abrens, dum loco nuper indicato de omnium indiscriminatim hominum facultatibus ait: *Elles peuvent se developper toutes dans leurs idées religieuses, dans les sciences, les arts, l'industrie, et la vie politique, et atteindre tous le buts rationnels de l'homme.* Nonne hoc est idem, ac si quis vellet omnia membra corporis humani iisdem prorsus gradibus perfectionis praedita esse?

(1) *De offic.* libr. 1. cap. 17.

(2) Ex his diversis humanae societatis statibus facile colliges, eos esse permanentes atque a quadam maiori vel minori rationalis naturae necessitate dimanantes, dirigique per quosdam eiusdem rationalis naturae instinctus et generales divinae providentiae leges, respicientes totius humani generis bonum independenter etiam a singulorum hominum libertate illinsque bono vel malo usu; cum enim evolutio rationalium facultatum hominis, debitaque ac conveniens eiusdem procreatio, educatio et perfectio nequeat naturali modo obtineri, nisi homo nascatur, crescat et degat in aliorum hominum societate, sicut vidimus; si totius humani generis institutio modusque mutuae communicationis et vitae socialis, non subderetur nec regeretur generalibus et stabilibus divinae providentiae legibus, posset Deus circa finem praestantissimi sui operis, quale est absque dubio humanum genus, frustrari, quod manifeste repugnat. Quamvis itaque singuli hominum seorsim considerati liberi sint potius cum his quam illis individuis socialem communicationem habere aut non habere, statum coniugalem inire vel non inire, in hoc potius pago aut urbe, in hoc potius civili societate quam in illa degere, etc. nunquam tamen morali necessitate, relate ad totum humanum genus, futurum est, ut omnes simul homines, aut omni prorsus sociali-

107. Opponunt generatim contra secundam *propositionem* sive statum *socialem* 1. cum Hobbesio, hominem non esse natum aptum ad societatem; nam si homo amaret naturaliter hominem *ut hominem*, omnes *aeque* amatati nuncium remittant et segregem vitam instituant aut coniugalem statum non ineant, propagationem generis humani abrumpant, vel ineundo nullam sobolis curam gerant; eamque prorsus interire vel sine superiorum facultatum evolutione manere sinant, aut etiam segregem per familias dumtaxat vitam instituant, omnemque ampliorem socialitatem refugiant, et perfectiorem vivendi rationem, quae in tali statu bene ordinato habetur respuant. Haec omnia vi divinae dispositionis ita necessario relate ad totum humanum genus eveniunt, et in posterum eventura esse certum est, sicut certum est nunquam totum simul humanum genus a moralibus legibus e. g. veracitatis, honestatis, etc. defecisse, vel esse in posterum defecturum, licet singula individua seorsim considerata sint in hoc liberrima.

Hic iterum cogimur animadvertere in doctrinam H. Ahrens superius memorati, scilicet 1. eum non recte definiisse (pag. 263.) humanam societatem in genere sub respectu liberi consensus; quamvis enim moneat, se non loqui de formatione humanae societatis in genere, *Nous ne nous occuperons pas ici des lois qui president a la formation de la société humaine en général*, eam tamen generatim definit: *La société est donc l'union d'un nombre plus ou moins grand de personnes qui se sont engagées librement à poursuivre par leurs efforts réunis un but commun.* Quidquid autem sit de particularibus societatibus quas homines relate ad fines quosdam eorum arbitrio subiectos libere prorsus ineunt, definitio haec nequit competere statibus societatis in genere spectatis *domestico* scilicet, *sociali* et *civili*, in quibus homines ex naturali modo eorum nativitatis et necessario quodam, sicut vidimus naturae rationalis impulsu constituuntur.

2. Ex supposito huiusmodi imperfecto conceptu humanae societatis in genere, factum videtur ut auctor (pag. 319. et seqq.) de humanae societatis natura; sive ut ipse ait, de eius origine et legibus, quibus dirigitur, disserens nimis acriter invehatur contra theoriam quam vocat, *theologicam*, dicentem: *En s'appuyant sur les documents de la religion chrétienne, la révélation et les traditions, que la société ne doit pas être considérée comme une institution de l'homme, mais comme une oeuvre divine, établie par Dieu, d'après des lois immuables et dans un but religieux. Par conséquent la société existe et se développe d'après des lois au-dessus des formes et des facultés humaines*, etc. eique obiicit, quod trium postremorum saeculorum adversetur eventis, iam veluti in mores et consuetudinem plurimorum populorum mutatis, quodque nequeat intelligere vias divinae providentiae, quam insuper deberet arguere de impotentia custodiendi aeternas et immutabiles leges pro humana societate constitutas, neglectasque praecipue a nationibus vel maxime cultis. Verum doctrina hujus scholae est non principaliter, sicut auctor opinatur, Iosephi de Maistre, Victor. de Bonald, Adami Muller, et von Haller, sed fere omnium catholicorum doctorum; quae cum supponat et leges divinae providentiae in genere immutabiles, communicatas nihilominus humanae naturae in particularibus casibus frequenter deficienti, et necessitatem legum humanarum positivarum quae determineut particularia civium officia, bonamque civilis status gubernationem constituant, nullatenus eidem adversantur, nedum trium postremorum saeculorum sed omnium retro aetatum eventa sive mutationes particularium institutionum et formarum, legumque humanarum apud diversas nationes, id est civiles societates. Neque schola haec debet arguere divinam providentiam de imbecillitate, ex eo quod aliquae nationes etsi (sensu auctoris) cultae in suis socialibus formis et institutionibus ab aeternis divinae sapientiae legibus declinent, praescindendo videlicet, e. g. a fine essentiali hominum sive Deo et perfecta alterius vitae felicitate, a cultu veri Dei et religione, etc. iisque substituendo, e. g. temporariam felicitatem, atheas leges, aliaque humanae rationis inventa; haec namque omnia dumtaxat innuunt maiorem minoremque talium civilium institutionum et ordinationum imperfectionem, atque defectum stabilitatis earum in particulari, quae omnes cum successivis generationibus transierunt, tran-

ret, nec eos frequentaret potius, a quibus illi prae aliis defertur *honor*, ac *utilitas*. Omnis societas *commodi* causa vel *gloriae*, id est, *sui* non *sociorum amore* contrahitur; si enim congrediantur causa *commercii*, non *socium* sed *rem suam* quaerunt; *si officii* causa, oritur *forensis* amicitia plus de metu quam de amore participans; si *animi* relaxandi et *hilaritatis* causa, quaerit quisque in iis, quae risum excitant, *commendatior evadere comparatione turpitudinis vel infirmitatis alienae*. Accedit ratio; *quum enim societas voluntarie contrahatur, in omni societate quaeritur voluntatis obiectum* hoc est, *bonum sibi*. Deinde, *pactorum ab infantibus quidem et indoctis vis, ab iis autem qui damnorum ex defectu societatis inexperti sunt, utilitas ignoratur; unde fit, ut illi, quia quid sit societas non intelligunt, eam inire non possint: isti, quia nesciunt quid prodest, non eurant*. 2. cum Rousseau: hominem non esse a natura ad societatem praeparatum, cum natura neque posuit *nexum*, id est, mutuam indigentiam, *in statu* namque *primitivo* homo *non magis alio indigeret homine*, quam bellua sui similibus; neque *medium*, id est, loquelam tribuit, cum nulla sit loquela naturalis.

Respond. ad 1. *Neg. Antec.* Omnes eius probationes laborant falso supposito, dempta prima, quae insuper confundit *generalem amorem* benevolentiae erga omnes ortum ex similitudine naturae specifice eiusdem, cum amore particulari, quo eos prosequimur magis, quos novimus vel supponimus esse nobis peculiari ratione beneficos, vel saltem a quibus speramus aequalem singularis amoris affectum; qui certe illum generalem non excludit. Atque in hac suppositione sunt aliae probationes, quasi nempe motiva gloriae et commodi, commercii, officii, et hilaritatis animi per se ex-

sibuntque deinceps sicut aqua decurrens, et sicut quaevis alia hominum commenta, quin tamen unquam ab iis potuerint, vel possint in futurum essentialia vitae socialis vel etiam civilis constitutiva in omnibus populis funditus subrui.

Ahrens denique nihil certe melius huic doctrinae ab ipso reiectae substituit, dum (pag. 327. et seqq.) tradit hanc in rem; LA THÉORIE RATIONALISTE, *et vraiment philosophique*, quae coalesceret ex tribus aliis, nempe THEOLOGICA nuper dicta, HISTORICA repetente humanae societatis originem ab *instinctu naturali*, et evolutionem ab *instinctu intellectuali* (quasi haec duo in casu praesenti essent quid distinctum, et a schola theologica excluderentur), et PHILOSOPHICA ABSTRACTA considerante humanam societatem, *comme l' effet d' une convention* (contractus socialis) *de la volonté libre et collective*. Hinc iuxta nostrum auctorem, *d' après cette théorie, la société est l' oeuvre de plusieurs puissances réunies*; dirigitur vero sive evolvitur duobus principiis seu elementis, *le sentiment devient l'élément* CONSERVATEUR *de toute vie humaine, tandis que l' intelligence en est l' élément* INNOVATEUR *et* PROGRESSIF. In horum elementorum sive principiorum lucta socialis status ulterius progreditur, posteriorisque principii de priori perfecta victoria, adducet tandem sociali statui debitam perfectionem: *L' élément rationnel progressif a gagné continuellement du terrain dans le domaine des institution sociales; et, quoique le principe de conservation soit encore aujourd'hui le plus fort, la société se dégage cependant de plus en plus des anciennes entraves qui s' opposaient à sa marche naturelle* etc. Quae sane doctrina praeter alia inconvenientia supponit quoque socialem statum essentialiter debitam sibi perfectionem nunquam habuisse, eamque nunc etiam inquirere, quod evidenter divinae sapientiae huiusmodi rerum ordinem instituenti, in quo homo nunquam adhuc potuit rationalem finem suum perfectamque assequi felicitatem, adversatur; estque insuper aptissima ad continuas in sociali et civili hominum statu mutationes sive innovationes quaerendas.

cluderent appetitum societatis etiam *ratione sui* optabilis, quem probat vel ipsum taedium, quo solent communiter affici qui praeter consuetudinem solitudine detinentur, laetitiaque subsequens istius exclusionem. Similiter motiva illa, inordinata ratione ad sui commodum vel damnum aliorum ex societate eruendum adhibita, rectum eiusdem usum ac utilitatem nonnisi per accidens excludunt, ab ipsaque sana ratione talis abusus reprobatur. Additae rationes pariter falsum supponunt; etenim homines in ipsa *naturali societate* primam lucem aspiciunt et adolescunt, talisque societas a pactis et foederibus filiorum cum parentibus non pendet; quin etiam homines per eorum nativitatem et educationem rationali naturae convenientem in societate quadam domestica ampliori et civili *per se* constituuntur; cum nec unus quidem magnus populus possit assignari, cuius familiae segregem vitam ducerent, nullamque mutuam communicationem haberent, unde et talis societas necessitate quadam naturae, non autem voluntarie contrahitur; quamvis in exordio mundi aut in casu cuiusdam novae coloniae instituendae consensum quemdam primitivarum familiarum supponat. In ipsis vero particularibus modis societatis ineundae, licet voluntas semper ex principio propriae felicitatis operetur, non est necesse ut in singulis actibus pro *motivo* actionis *formali* animus intendat *bonum sibi:* unde etiam parum refert, quod infantes et indocti pactorum vim non valeant intelligere, quodque quidam alii non sint experti damnorum ex defectu societatis, non ideo enim aut extra socialem statum oriri et degere coguntur, aut eiusdem naturalem capacitatem amittunt, et emolumenta percipere nequeunt.

Ad 2. *Neg.* pariter *Antec.* dicimus, non solam mutuam indigentiam esse nexum socialitatis, sed etiam naturalem amorem; et similitudo indigentiae a belluis petita, digna est tantum illo, qui omnem sanae rationis conatum eo direxit, ut hominem efficeret belluam. Defectus actualis et expeditae loquelae in pueris confirmat potius naturalem necessitatem societatis, quae iam ante usum loquelae naturaliter contrahitur ab infantibus, sicut nuper monuimus.

108. Opponunt contra secundam *propositionem* seu statum vitae *civilis*. 1. Si natura dedisset appetitum civilis societatis, haec eiusdem foret necessitatis ac societas paterna, eademque ratione ius naturae violare censendus erit qui segrex a civili societate vivere vellet, ac qui a paterna et domestica societate se subduceret. 2. Natura necessario non impellit nisi ad id quod est *simpliciter* necessarium ad vitam recte instituendam, et huic rectae institutioni satis consulitur, per domesticam societatem. 3. Natura potius inclinat ad statum *nativae* libertatis et utilitatis *privatae*, quam ad statum civilis subiectionis, coactionis et publici emolumenti procurandi per *leges et tributa.*

Respond. ad 1. Societas domestica ac paterna est homini necessaria ad *simpliciter* vivendum ut homo, et ad convenientem humani generis propagationem, unde pro praesenti humanae naturae conformatione est *absolute* necessaria, provenitque a natura *positive praecipiente;* e contra societas quaedam amplior domestica et civilis, ad maiorem dumtaxat internam et externam vitae perfectionem pertinens, pendet tantum a naturali propensione, seu natura suadente, ut vocant, *negative*, seu potius velut *permittente;* unde patet quod non eodem modo ac necessitate uterque status a natura dimanet, nec proinde utriusque defectus eadem ratione iuri naturae adversetur.

Hinc facile eruitur responsio ad 2. scilicet *distinguendo;* Natura necessario non impellit etc. *positive* et *praecipiendo, conc. negative* et velut *suadendo, nego.* Porro istud discrimen dimanationis a natura utriusque status non impedit quominus status quoque civilis rectissime dici possit et debeat *naturalis*, ab ipsoque Deo auctore inclinationis naturalis proveniens. Tandem quaecumque sit huiusmodi *necessitas* a naturali inclinatione ad statum socialem et civilem, sicut et ad coniugalem ac domesticum, ea non constituit tale ius seu legem naturae, quae obliget singula (postquam perfecte adoleverint) individua speciei humanae in quibuslibet cirumstantiis; afficit enim potius ipsam speciem quam individua, eique satisfit per generalem divinae providentiae ordinem, ex quo moraliter constat nunquam futurum esse ut omnes prorsus homines aut etiam maior eorum pars propagationis et debitae conservationis et perfectionis humani generis curam non suscipiant vel non habeant, et vitae sociali aut etiam civili nuncium remittant. Atque hinc licet prorsus nonnullis hominibus rationis usum adeptis, et ad vitam recte instituendam per se sufficientibus, intuitu maioris boni, puta ut pietati maiori studio incumbant, a coniugio se cohibere, vel etiam vitam segregem instituere. Praeterea aliud est, ita ab omni prorsus aliorum consortio longe recedere, ut in apertum discrimen vitae miserrime amittendae sese quis coniiciat, quod forte sine peculiari divino impulsu nemini licet; aliud vero, etiam in segrege vita, cogente summa senectutis vel infirmitatis imbecillitate, aliorum opem non respuere, et ad eam habendam viam non praecludere. Unde turpiter erravit Pufendorfius (cui tamen plerique *animales* revera *homines*, etiam latiori sensu (1) libenter subscribunt) dum (2) ait; vitam *solitariam*, nisi ob commodum humanae societatis susceptam legi naturali repugnare.

Ad 3. *Neg. assertum;* quod si verum esset, etiam status naturalis seu domestica societas non penderet a natura, nam et haec requirit subiectionem debitam potestati paternae, et procurationem emolumenti potius totius familiae quam privati. Praeterea falsum est naturam inclinare simpliciter ad statum *nativae libertatis*, cum status hic relate ad immunitatem ab ipsa lege naturae nunquam extitit; relate vero ad subiectionem voluntati vel legi aliorum hominum, dempto primo humani generis patre, forte numquam extitit; nec est *requisitus* aut *conveniens* rationali naturae. Non est *requisitus*, quia homo etiam per subiectionem potestati paternae vel legibus civilibus remanet perfectissime sui iuris seu liber, nec evadit servus, sicut gratis supponit Rousseau, cum ab imperante non pendeat tamquam a Domino eum referente ad propriam utilitatem sui, sed potius ad proprium eius

(1) Eos hic ex impiis nostri aevi volumus redarguere, qui castum et a coniugio liberum vitae institutum, quod plerique hominum coetus amplectuntur, quodque catholica ecclesia approbat atque in suis ministris instar conditionis *simpliciter* necessariae praerequirit, velut iuri naturali, propagationi humani generis, communique bono societatis contrarium traducunt; dum interim tamquam quid omnino innoxium considerant et proprio exemplo adprobant, illum coniugalis status neglectum, quem, ad declinandas molestias huic vitae rationi curisque domesticis adnexas, vel quod peius est, et tamen haud infrequens, ad liberius propriis cupiditatibus revera brutalibus satisfaciendum, plerique animales homines sponte quaerunt aut eligunt, milleque diversis modis nedum publicam honestatem deturpant, verum etiam propriae sanitatis et vitae iacturam saepissime faciunt.

(2) *De origine iuris*, cap. 5. §. 25.

nempe subditi bonum, quod resultat ex bono communi: porro in hoc situm est discrimen subiectionis *tyrannicae* seu *servilis*, a subiectione *politica*, seu *libera*; vide s. Thomam (1). Non est *conveniens*; quia spectata conditione humanae naturae, eiusque ordinatione ad vitam socialem, sola lex naturalis, aucto scilicet numero familiarum et ex vico in pagum, urbem, etc. transeunte, non sufficit, uti videbimus inferius, ad immoderatos praescrtim humanae mentis impetus coërcendos, et in oppositum tendentia multorum studia ad concordiam difformiter uniformem revocanda. Adde insuper rationalem naturam per se inclinare ad faciendam minoris boni iacturam, quando sine hac maius bonum obtineri non potest; qualis profecto in casu censenda est iactura boni, orta a coarctatione moralis libertatis per leges civiles, et amissione alicuius fructus propriae industriae per solutionem tributorum, relate ad bona excellentiora e. g. praestantiam artium, securitatem viarum, nitorem urbium, etc. quae a civili societate bene ordinata, etiam in particularia eius membra abunde dimanant; praesertim quod subiectio haec legibus civilibus non tam libertatem adimere vel minuere, quam ad eiusdem rectum usum adstringere dicenda sit (2).

Art. III. De differentia status naturalis a civili

109. Non discrimen conceptuum utriusque status, nec differentiam status naturalis ficti a statu civili, quae omnia ex modo dictis abunde con-

(1) *Summae theolog.* part. 1. quaest. 96. artic. 4.

(2) Ex dictis superius (Part. 2. cap. 1. artic. 2. n. 69. resp. ad 2.) si cum his quae nuper innuimus conferantur, facile colliges multiplicem contineri errorem in vaga illa, illusoria, ac indeterminata *libertatis* commendatione, quam quidam humanae societatis regenerationem sibimet vindicantes, non desistunt populorum et praesertim iuventutis auribus continue ingeminare *libertà, libertà*... plurimosque incautos, sub blanda huius vocis specie, ad veram morum dissolutionem sive omnimodam licentiam pertrahere. In his porro expressionibus; 1. non est sermo de vindicanda hominibus *libertate* sumpta pro arbitrio seu dominio actuum; sic namque spectata nedum a legibus et subiectione politica, sed nec ab ipsa subiectione servili cuiquam adimitur vel potest adimi. 2. si per *libertatem* intelligatur exclusio servitutis, neque de hoc potest esse sermo, cum hac nostra aetate servitus stricto sensu accepta ab omnibus cultis nationibus exulet. 3. *libertas* accepta pro non impedita facultate ius suum coram legibus adversus quemlibet prosequendi et vindicandi, artibus et scientiis pro cuiusque conditione et aptitudine operam navandi, etc. quod personalem civium libertatem constituit, nequit hic pariter locum habere, cum nulla sit culta humana societas, quae vi suae institutionis membris suis seu civibus talem libertatem non tribuat, vel non tueatur. Verum homines, de quibus loquimur, in venditanda eorum *libertate* immunitatem ab omni morali subiectione legibus et humanae praesertim auctoritati debita, nec non exclusionem omnis distinctionis inter diversos hominum coetus et conditiones tacite saltem portendere videntur; quod manifestam redolet impietatem hominemque ipsi Deo praefert, si illum a divinis etiam legibus solvere, impunitatemque in earum violatione quaerere ac desiderare suadeat; si autem ad humanarum legum, humanaeque auctoritatis etsi legitime institutae morale excutiendum iugum dumtaxat coarctetur, apertissime ordini naturali, a Deo ipso humanae societatis auctore, constituto adversatur, patentemque ac certam cuilibet, nedum sociali ac civili institutioni, verum etiam domesticae societati, quae filiorum erga parentes debitam subiectionem necessario expostulat, perniciem minitatur, omniaque licet sanctissima et ordinatissima humanarum societatum instituta instabili humanae rationis arbitrio subiicit, atque cuncta innovandi apertissimam viam pandit. Utinam hoc nostra saltem iuventus probe saperet et intelligeret.

stant, exponenda aggredimur; sed differentiam praestantiae status civilis prae naturali, etiam recto sensu apprehenso, ut scilicet facilius et veluti a maiori ad minus elucescat absurditas commenti Rousseau de summa felicitate, quam ex amore vitae belluinae, statui suo sylvestri ac solitario attribuit; nec non de summa infelicitate ac malis, quae a statu civili in humanum genus dimanare, imprudenter affirmavit. Dicimus itaque statum civilem *simpliciter* praestare statui naturali etiam recte apprehenso; absurdum namque foret, vel comparationem instituere inter sylvestrem e. g. et belluinum hominis rationis usu destituti statum, et civilem ad rationalitatis perfectionem ordinatum; nec moramur iis, quae Pufendorfius congerit ad status naturalis, qualem ipse fingit, miserrimam conditionem evincendam; cum re quidem vera, vix aliquid discriminis, nisi forte in peius, inveniri posset inter brutorum et hominis, undecumque in mundum proiecti, omni humana ope et peculiari Numinis cura destituti, statum. Non moramur pariter quaestionibus utrum summi Imperantes vel Civitates independentes, ad se invicem comparatae sint nec ne in statu mere naturali; et utrum dentur vel possint dari populi, aut aliquae familiae, etiam nunc in mere naturali statu degentes; haec enim vel parvi ponderis sunt vel meram dumtaxat eruditionem spectare videntur. His itaque praetermissis sit.

PROPOSITIO

Si omnia rite pensentur, status civilis statui naturali SIMPLICITER *praestat.*

110. Porro assertio nostra generalibus rationibus manifesta fiet, non enim contendimus nihil prorsus in mere naturali statu inveniri posse, quod solum in particulari spectato, naturalis status civili praeferri non valeat, sed volumus dumtaxat civilem statum, si omnia generatim ac rite pensentur librenturque, esse naturali *simpliciter* praeferendum. Harum autem generalium rationum sit 1. superius (1) iam indicata, scilicet, ex perfectiori ratione communitatis, maiorique ultimorum a mediis et horum a primis dependentia, quae in civili statu elucet, eiusdemque status fine qui est bonum commune: quod utrumque et ratione sui ipsius est quid praestantius, et, utpote universalioris realitatis speciem undequaque exhibens, maiorem imitationem et participationem divinae bonitatis in se praecontinet, maioremque proinde *ratione sui* ac *per se* humanae naturae naturalem praeemiuentiam ostendit (2).

(1) Artic. praecedente, n. 106. in initio.

(2) Quoniam hac voce sive expressione *boni communis*, velut finis humanae societatis, saepius iam usi sumus et in posterum uti debemus, iuvat hic eam pressius determinare, ut constet, quomodo finis iste et conveniat et differat a fine et bono individuorum, doctores namque passim utrumque affirmant, nosque ipsi in *notis* praecedentibus observavimus, et hominem esse propter societatem et hanc propter illum. Itaque in primis cum humana societas sit moralis hominum sive entium rationalium unio, eius finis absolute ultimus idem est et esse debet ac hominum singulorum, nempe assecutio perfectae felicitatis in altera vita, quem finem aeque societas instar personae moralis considerata, in omnibus suis socialibus institutionibus, quam singula eius membra sive individua in suis particularibus actionibus prae oculis habere debent. Humana societas ab hoc fine prorsus praescindens vel ipsum excludens, non est digna homine rationali, estque monstrum in ordine morali.

2. Perfectior est naturaliter status ille; in quo pluribus naturalibus propensionibus potest satisfieri: talis profecto est relate ad hominem civilis societas, cum in ea bene ordinata propter diversitatem statuum ac conditionum (quod in statu naturali seu domestico non haberetur), quivis facile, si velit, instituere potest eam vivendi rationem, iisque scientiis aut artibus operam navare, officiisque fungi, quae magis eius naturali propensioni ac indoli, viribusque mentis et corporis sunt accommodata. Adverte insuper, plerosque hominum naturaliter ineptos esse rei familiari ac domesticae recte curandae, aut venationi agrorumque culturae

Deinde, quia homines naturaliter appetunt etiam extrinsecam vitae praesentis felicitatem, eamque rationabiliter inquirere possunt et debent, quotiescumque bona haec extrinseca non impediunt finem absolute ultimum, et aliunde eam convenienter ad suam naturam assequi non valent, nisi in sociali statu se mutuo invent, ipsaque societas sit bene ac ordinate constituta; hinc et iste secundarius finis sive extrinseca vitae praesentis felicitas, aeque ad singulos homines ac ad integram humanam societatem pertinet, diversa tamen ratione. Et sane societas tamquam persona vel corpus morale respicit *commune bonum*, situm praecipue in sufficientia rerum, sive mediorum, quae ad animalis vitae conservationem et rationalitatis evolutionem ac ulteriorem perfectionem sunt necessaria, nec non in extrinseca atque intrinseca pacis sive tranquillitatis conservatione, relinquens interim singulis individuis curam propriae uniuscuiusque vel familiarum felicitatis quaerendae, iuxta cuiuslibet naturalem aptitudinem et liberum arbitrium, quo velit de communi felicitate participare, seque perficiendo aliqualem vitae praesentis felicitatem sibimet comparare.

Hinc autem manifeste patet, bonum istud ac felicitatem toti humanae societati communem, esse quid distinctum ab individuorum felicitate; cum evidens sit, posse societatem hunc suum finem obtinere per supradictorum mediorum sufficientiam, in constanti ac generali prosecutione *industriae*, circa culturam agrorum, commercii, artium, scientiarum, et pacis ac tranquillitatis custodiam, licet interim quaedam individua aut familiae *non valeant* vel *nolint* de hoc communi bono participare, et pro capacitate naturali ac conditione sui status proprium finem individualis aut domesticae felicitatis consequi. Atque hoc est, quod in civili societate etsi bene ordinata necessario importat distinctionem ac diversitatem statuum inter homines, ostenditque insanum esse commentum *aequalitatis* (*uguaglianza*, *égalité*) in distributione bonorum et dignitatum quam quidam adeo depraedicant, quaeque praesertim relate ad aequalitatem bonorum, ne brevissimo quidem tempore subsistere posset. Quia porro assecutio finis communis totius societatis ex amica dumtaxat ac generali eius membrorum in illum conspiratione atque tendentia consurgit, et quia quaedam individua, utpote libera, nedum non conspirare, sed etiam ceterorum unioni contraria et noxia esse possunt; consequens est ut singula individua seorsim, sicut sunt totius societatis membra, ita habeant rationem medii ad hoc commune eius bonum sive felicitatem assequendam, vel perturbandam ac impediendam; quamvis relate ad cuique propriam ac individualem felicitatem possint forte spectari ut finis.

Hanc boni communis a bono particulari, diversorumque finium distinctionem non considerans H. Ahrens in opere superius memorato (pag. 336.), in primis prorsus confundit finem societatis cum fine individuorum: *Le but social ne peut donc pas être différent de celui de l'homme, parce que la société n'est que l'expression de la naturé humaine librement manifestée . . . La société, c'est l'homme complet*, etc. Deinde (pag. seq.) immerito quoque reprehendit sententiam iuxta quam *finis societatis constituitur in bono seu felicitate universali, in utilitate communi, in eo quod omnes interest*, dicens; *Ces définitions sont trop vagues pour faire comprendre le but social*, etc. Ipse vero ibidem statuens: *Le vrai bien, le véritable bonheur réside pour tous dans le developpement de leur nature humaine* etc. nihil saue, quod sit minus indeterminatum et vagum, minusque arbitrariis obnoxium interpretationibus, ponit.

exercendis; quae occupationes forte unicae in statu naturali seu familiarum segregum, haberentur.

3. Certum est, quod ad maiorem humanae naturae perfectionem pertineat, maior sicut humano modo fieri potest naturalis *perfectibilitatis* evolutio, in iis praesertim, ad quae sua sponte natura inclinat, qualis est inquisitio effectuum atque causarum naturalium, combinatio virium vel proprietatum rerum nobis inferiorum, ad aliquod emolumentum comparandum; certum pariter est, mentem humanam exemplo atque aemulatione aliorum vehementer incendi, scientiasque semper, artes communiter nonnisi summo labore atque plurium studio in unum collato, habitoque respectu boni communis, inventas atque comparatas fuisse; haec autem omnia, tantum in civili statu locum habere potuisse, saltem in ea perfectione in qua sunt, *per se* manifestum est, cum status naturalis seu domesticus, neque hominem a curis vacuum et ad tantum suscipiendum laborem expeditum, nec mutuam et frequentem communicationem, conspirationem studii multorum in unum, possibilem relinqueret.

4. Denique ratio sit ista quod in statu quoque hominum per familias dispersas viventium, spectata praesenti humanae naturae conditione, aliqui certe futuri essent, qui laboris pertaesi, damno aliorum et rapinis suum quaererent emolumentum, vel saltem querelae aut gravis discordiae interdum occasionem praeberent; filii quoque adulti patris auctoritatem interdum detrectantes ipsam familiarum perniciem aut ruinam nonnunquam inducerent: hinc et privatae ultioni, quae facile limites debitae iustitiae his in casibus potuisset excedere, coërcendae, et compescendae filiorum audaciae, aut etiam (quod tamen rarius accideret) patrum saevitiae (1), non est opportunius remedium prae extrinseca coërcitiva et politica status civilis potestate.

111. Ut autem, quae solent in contrarium opponi facilius solvantur, notanda sunt haec duo: metiri nos debere alicuius status naturalem praestantiam, non ex actuali absentia miseriae aerumnarumque vel peculiaribus virtutis actibus, neque ex iis, quae per accidens in eo contingunt; sed ex eius fine et scopo portendente *per se* maiorem naturae perfectionem, mediisque, atque eorum apta ordinatione ad id ipsum assequendum. Deinde hac in re habenda est ratio non quorumdam dumtaxat individuorum sed moraliter totius humani generis; quae enim sunt secundum naturam, *per se* et non per *accidens*, ut *in pluribus* et non ut *in paucioribus* actu insint, aut possint inesse, necesse est.

(1) Consulto fecimus praecedentem exceptionem, ut scilicet locus esset animadvertendi longe facilius posse accidere ut filii evadant ingrati ac rebelles contra parentes, quam ut parentes sint inhumani ac crudeles erga filios. Cum enim parentes necessario spectent filios tamquam portionem propriae substantiae, sintque probe conscii tot laborum quos in cura de filiis gerenda tolerare debuerunt, nequeunt eosdem non considerare tamquam semetipsos, vel tamquam rem suam sibi vel maxime intimam et propriam, contra quam non facile quis solet fieri crudelis aut inhumanus. Contrarium accidit in filiis, qui talem conscientiam non habentes, matura reflexione egent, ut simili perspicuitate relationem cum parentibus et beneficiis ab ipsis acceptis deprehendant, et ad similem affectum amoris promoveantur, debito insuper subiectionis ipsis praestandae, velut in oppositum retrahente, propter molestiam eidem communiter adnexam.

Hinc vero statim colliges nullius ponderis esse quae in contrarium obtruduntur, vel ex naturalis status *innocentia* et *simplicitate*, vitaeque *tranquillitate* quae supponuntur in eo adfuturae ob defectum subtilitatis malitiae, irritamenti passionum, et bellorum, usque ad excidium fere integrarum urbium, tumultus; vel ex oppositis malis status civilis.

Respondebis autem more scholae *distinguendo*; et haec omnia in utroque statu evenirent vel eveniunt, per accidens *conc.* per se *neg.* Sicut atrocitates quorumdam bellorum, et magna interdum in plerisque civibus morum corruptio propter exempla prava et passionum irritamenta, non ex ipsa institutione et fine status civilis, qui bene ordinatus potius haec compescere nititur, sequuntur; ita et maior illa naturalis status innocentia, simplicitas, etc. (si tamen passim et relate ad quaevis vitia haberetur, sunt namque quaedam eorum quae intra domesticos parietes facile oriuntur et foventur), non ex efficacia institutionis et mediorum (quae ad solam paternam instructionem et correptionem reducerentur) talis status, ut per se patet, proficiscerentur: dum interim et eadem morum innocentia ac simplicitas in statu quoque civili servari potest, et maior est tranquillitas quam communiter cives remanentes in urbibus experiuntur tempore belli, prae illa, qua gauderent familiae segreges tempore pacis, propter inopiam defensionis, et iuge periculum aggressionis, quod utrumque ex ipsa natura talis status dimanaret.

112. Simili modo respondebis, si quis argueret, quod in civili statu multitudo ac nefanditas vitiorum, virtutum multitudinem ac praestantiam (quod tamen de civitate bene ordinata debet negari) excedat, quodque in eo plurimi inveniantur miseri qui existentiam suam deplorant, vel etiam illi qui vitam sibi adimunt. Id namque fieri manifestum est praeter civitatis bene ordinatae institutionem et sufficientiam mediorum ad haec mala impedienda, tam per leges et poenas contra manifestas improbitates (1), quam per subsidium vere indigentibus exhibitum. Praeterea plures istarum inordinationum forte facilius (propter defectum unionis inter familias, et extrinseci custodis domesticae subiectionis ac dependentiae) in naturali statu locum haberent.

Deinde, ex eo quod in civili statu possit esse imperans impius aut crudelis; quod proceres et potentiores quandoque legum vim pessumdent, poenasque eludant; quod artes, et scientiae, vanitati, superbiae, vitiis, et luxui fovendis inserviant, nihil sequitur. Siquidem per haec essentialis perfectio civili statui adnexa minime elevatur; eique bene ordinato non deest medium ipsam impietatem aut crudelitatem imperantium *saltem* mulcendi, proceres vero et potentiores ad instar plebis in officio continendi; quae insuper incommoda, sicut et vanitas, superbia et luxus quorumdam civium ex cultu scientiarum et artium occasionem sumentes per accidens dumtaxat ab hoc statu dimanant, universalemque scientiarum et artium utilitatem, ad ipsos pagos et rura (quorum barbariem nimis adversarii exaggerant) sese protendentem, minime adimunt.

Tandem quod civilis status quorumdam Asiae et Africae regnorum, cum magna barbarie seu asperitate et inhumanitate morum usque in praesens tempus permaneat, id unice vel praecipue a falsis, ipsique naturali ratio-

(1) Confer, si vacat, quae inferius dicimus (part. 4. cap. 2. artic. 2.) de scelere suicidii eiusque causis.

ni contrariis Islaamiticae sectae ibidem generatim dominantis principiis seu legibus originem ducit: ideoque nil mirum homines ipsam naturalem rationis lucem spernentes, tenebris ignorantiae involvi. Ad ea denique quae proponerentur ex imminutione vel amissione nativae libertatis, per debitam subiectionem, et fructuum industriae, per tributorum solutionem, vide responsiones datas superius (1).

CAPUT II.

DE POTESTATE POLITICA ET PRINCIPIIS IURIS PUBLICI

113. Suprema civilis *potestas*, *regimen*, *imperium*, seu *moralis facultas independens civium actus dirigendi ad commune bonum, id est civilem beatitudinem assequendam*, aeque ac ipsa civilis societas, est *factum* quoddam, cuius non existentia (cum omnia monumenta quin et ratio ipsa ostendit nullam unquam extitisse aut potuisse existere humanam societatem sine *suprema* civili *potestate*, esset enim sine vinculo unitatis sive essentiali suo constitutivo, quod repugnat), sed dumtaxat origo in dubium solet vocari; de hac igitur supremae potestatis origine, pauca quaedam nunc exponemus, suppositis nuper dictis de origine ac natura status socialis et civilis. Ius publicum *positivum*, pront sumitur ad discrimen iuris naturalis, involvit tam legem positivam *mere humanam* seu *civilem*, quam *ius gentium* (non est enim nobis quaestio sive in specie sive in genere de iure publico ecclesiastico); prioris principia seu notiones, inter praerogativas civilis potestatis recensentur, posterioris vero seorsim exponendae erunt.

ART. I. DE ORIGINE POLITICAE POTESTATIS EIUSQUE DIVERSIS FORMIS

114. Supremam potestatem seu imperium civile, sicut et ipsum civilem statum, a Deo tamquam auctore et institutore humanae societatis dimanare, non vero a quodam *contractu* seu *pacto sociali*, quemadmodum vellet Genevensis sophista (2) plurimique alii post ipsum publici iuris tractatores, mox probaturi, monemus 1. aliud esse potestatem aliquam profluere a Deo tamquam *a causa prima* res omnes immediate creante, conservante et ad earum actus concurrente; aliud a Deo eiusque voluntate, tamquam *a causa proxima* talis potestatis, necessario et naturaliter connexae cum tali natura a Deo condita et ita ordinata; quod postremum constituit hanc potestatem tamquam donum naturale, convenitque dumtaxat supremae potestati, ab actu divinae voluntatis necessario, non autem libero aliquid ultra exigentiam naturae tribuente, dependenti: et fundatur in eo quod pleraque in ordine huius mundi revera dependeant a Deo *etiam* ut causa *proxima*, Deusque potens sit ad volendum et constituendum ut aliqua referantur ad ipsum mediantibus dumtaxat causis secundis, seu modo naturali aut ordinario, alia vero immediate et proxime (3), seu modo velut praeternaturali aut potius extraordinario.

(1) Articul. proxime praecedente n. 108. in respond. ad 3.

(2) *De contractu sociali*, lib. 1. et 2.

(3) Rem hanc morales doctores quibusdam exemplis solent declarare naturalium effectuum, qui ab accidentalibus quibusdam causarum aut virtutis earum combinationibus, vel a non necessariis ad naturalis ordinis constitutionem determinationibus profluunt, e g. dum nascuntur

2. Distinguendam esse dicimus hanc supremam potestatem *in se spectatam*, ab eius *subiecto* et a consideratione relativa ad ipsum subiectum, sive quatenus in ipsum dimanat et invenitur in ipso, quod in diversis politicis communitatibus potest esse diversum, determinatque diversam summi imperii seu regiminis *formam*; sic erit *monarchicum* regimen, ubi summum imperium penes physice singularem residet personam: *aristocraticum*, si penes optimates, aut concilium ex quibusdam eorum coactum; *democraticum*, si penes totam civium communitatem. Quia autem *tota communitas* civium nequeat unquam esse subiectum supremae potestatis, debent namque excludi saltem famuli, filii adolescentes, mulieres, etc. hinc non absque fundamento cl. de Haller (*Restaur. d. sc. polit.* T. 1.) revocat omnes formas regiminis ad *monarchiam* vel *polyarchiam*, cum numerica differentia inter multos de plebe vel de optimatibus nequeat specificam formae regiminis diversitatem constituere; in utroque namque casu maior semper est pars eorum qui sunt dumtaxat subditi. Tres memoratae regiminis formae vocantur *simplices* et ex earum simul omnium vel duarum alternata combinatione, oriuntur quatuor *mixtae*, quae propriis appellationibus carent, diversisque subiacent modificationibus, prout singula elementa componentia, diversa ratione participant supremam potestatem; quod etiam constituit *divisionem iurium*, seu ut vocant, *la divisione dei poteri*, quae divisio dicitur perfectius ac melius prae ceteris haberi in forma regiminis coalescente ex tribus simplicibus simul sumptis. Has formas civilis potestatis ac regiminis determinare, modum quemdam eius acquisitionis vel propagationis et exercitii figere, in ipsa primaeva regnorum institutione, vel in casibus necessitatis, e. g. si data quaedam forma desineret, ab arbitrio mutuoque civium consensu de lege ordinaria dependet, cum naturalis ratio, *per se* et *communiter*, magis unum quam aliud eorum necessario non postulet. Unde patet modum acquirendi vel exercendi hanc potestatem posse esse quandoque iniquum contrariumque divinae voluntati; dum interim ipsa potestas, quatenus ad rectam et naturalem civilis communitatis constitutionem praerequiritur, est revera et dimanat a voluntate divina. His praeiactis statuitur.

PROPOSITIO I.

Suprema politica potestas in se spectata et rationali modo introducta est immediate a Deo, nullaque est necessitas concipiendi eam prius derivari in communitatem civium et ab ipsis in aliquam regiminis formam.

115. Supremam hanc politicam potestatem debito seu rationali modo introductam, (abstrahendo nunc a determinata *simplici* vel *mixta* regi-

monstra, dum vires physicae corporum a causis liberis augentur aut destruuntur, etc. Deus est tantum *causa prima*, utpote talem efficaciam virtutis causis secundis tribuens; at in aliis effectibus est insuper *causa proxima*, e. g. ordinis statuti circa anni tempestates, propagationem plantarum, animalium, etc. Similiter in causis moralibus *pactionum* e. g. sive *contractuum* illorum, quos homines culns dam dumtaxat utilitatis gratia ineunt, Deus est tantum *causa prima*; relate vero ad *contractum* sive *pactum* matrimoniale, cuius exigentia, finis et substantiales, ut vocant, conditiones, sunt ab ipso naturali ordine determinata, Deus est insuper immediatus institutor et *causa proxima*.

minis forma) et *in se spectatam* esse immediate a Deo, nedum rationibus sufficienter probari, sed et ad fidem pertinere, inquit Suaresius (1), cum manifeste id doceant sacrae litterae: sic et Apostolus (2) generatim asserit: *Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit:* et infra (3) ter repetit, principes *ministros Dei esse*; et de iisdem dicitur (4): *Audite . . . quoniam data est a Domino potestas vobis, et virtus ab Altissimo.* Verum hoc innuisse sufficiet, veniamus ad rationes, quae proprie nostra referunt. Ac primo quidem, cum iam probatum sit (5), civilem societatem esse homini naturalem, et cum haec sine suprema potestate, quae praecipiendo et coërcendo, iustitiam et pacem custodiat, multitudinisque studia ac voluntates adeo discrepantes ad communem felicitatem aptissime ordinet, vix ad modicum tempus quin etiam nullatenus (societas enim differt a multitudine hominum utcumque collecta et involvit essentialiter ordinationem ac tendentiam ad finem aliquem omnibus communem) subsistere posset; dicendum est ipsam hanc politicam potestatem a Deo *auctore naturae* simpliciter intentam esse, et in *hypothesi* civilis coadunationis, *necessario* volitam, atque mediante ratione intimatam et praeceptam, velut medium naturaliter necessarium ad finem: unde parum refert, statum civilem non esse proprie de iure naturae *positive* praeceptivo (6). Deinde, quia in hypothesi nuper dicta, politica potestas iuxta ordinem naturalis rationis est simpliciter necessaria, et ad naturalem perfectae humanae societatis felicitatem, tamquam eiusdem societatis, quae est corpus quoddam morale, constitutivum essentiale, absolute requisita; iam quae eiusmodi sunt, a Deo ipso auctore et immediato provisore talis naturae praeordinantur. Praeterea, cum eo ipso quod homines in corpus politicum congregentur, tanta huius potestatis necessitas oriatur, ut non possit per voluntatem humanam impediri (necessario enim aut nuntius associationi remittendus est aut unitatis principium sive suprema potestas et auctoritas admittenda), signum est, eam esse immediate a Deo, intercedente tantum illa naturali consecutione seu exigentia, ac necessario naturalis rationis dictamine, ostendente potius, quam eiusmodi potestatem constituente.

Ex his vero per se corruit *pactum sociale* et *civilis contractus liber* ad mentem Rousseau, quod insuper et in falsa hypothesi status hominis naturalis silvestris et solitarii, ab omni naturali subiectione liberi, fundatur, et contradictionibus undique scatet; nam evidenter repugnat *talis socialis unio*, cuius quodlibet membrum non *obediat nisi sibimetipsi*; *omnia membra partem* suae *libertatis* in *commune* conferant; et tamen, ut *antea*, *libera* remaneant; unumquemque associatum *dando se omnibus*, *nemini se dare*, *etc.* quae omnia potius ad quamvis potestatem evertendam, quam ad aliquam

(1) *Defensio fidei catholicae* lib. 3. cap. 1. et 2.

(2) *Epist. ad Roman.* cap. 13. vers. 1. et 2.

(3) Ibidem vers. 4. et 6.

(4) *Sapientiae* cap. 6. vers. 2. et 4.

(5) Cap. proxime praecedente, art. 2.

(6) Animadversio haec respicit exceptionem illam quae posset fieri ex eo, quod liberum erat hominibus manere in statu mere naturali; ideoque sicut non fuerat simpliciter necessarius status civilis, ita nec politica potestas: at facile solvitur distinguendo inter necessitatem *antecedentem* et *consequentem*.

stabiliendam videntur ordinata. Ad haec si animadvertas, quod consensus perfecte aequalium individuorum nullum naturale dominium in se invicem habentium, nullaque rationalis naturae necessitate ad illud agnoscendum adactorum, nequeat talem politicum principatum constituere, qui tamquam Dei minister habeatur (1), polleatque insuper iure gladii (ad bonum societatis, uti videbimus, simpliciter necessario) cum solus Deus sit dominus humanae vitae; validissimum quoque habebis motivum commentum istud rationabiliter respuendi. Quia autem ex impossibilitate status silvestris et solitarii relate ad humani generis naturam, et ex *facto* ipso ostendente omnes prorsus populos semper in aliqua societate vixisse, nequeat aliter apprehendi *origo*, cuiuslibet *societatis civilis independentis* nisi supponendo quod aut ab una dumtaxat aut a paucis quibusdam familiis in regione nemini subiecta consistentibus aucta sit successive multitudo hominum talem societatem componens; et quia successivum augmentum familiarum (quin dispergerentur) non poterat aliter exsurgere nisi se subiiciendo auctoritati et potestati illius vel illorum qui exordium societati tribuentes eius bonum commune quaerere vi iuris naturae tenebantur, nec poterant, sinere quemquam, nisi sub hac conditione subiectionis et conspirationis ad bonum commune, in eorum societate consistere; patet 1. in formatione cuiusvis civilis societatis quamlibet familiam aut debuisse agnoscere in illa aliquam supremam potestatem seque eidem subiicere vi iuris naturae, aut ab aliorum societate se separare, haud secus quam quilibet filius familiae, etsi sui iuris factus, aut debet vi iuris naturae agnoscere

(1) Vestigia Rousseau videtur quoque premere H. Ahrens dum (operis memorati pag. 369. et seqq.) asserit: *C'est donc une convention ou un contrat social qui est le mode rationnel de l'institution du pouvoir . . . . . La source, l'origine du pouvoir est donc dans la nation; c'est en elle que réside, comme nous avons vu, la puissance politique générale*. Et quamvis paulo inferius dicat, se loqui de suprema potestate *formali*, eius tamen firmitatem et complementum non repetit, nisi a quodam principio iustitiae dimanante a ratione. *La souveraineté qui se fonde donc sur le concours de toutes les volontés, n'est que formelle, et doit recevoir sa sanction et son complément nécessaire du principe de la justice, la quelle, comme émanation de la raison, a seule le droit de régner d'une manière absolue, et constitue par conséquent le fondement rationnel de la souveraineté*. Verum, istud principium iustitiae et ratio, si supponantur velut quid *abstractum*, nequeunt esse fundamentum et origo supremae potestatis *realis*, si autem *in concreto* sumantur non sunt quid distinctum a ratione vel rationali ac libera hominum voluntate; congruunt igitur cum origine potestatis *formalis*; aut si secus, talis origo dicenda foret irrationalis: quod forte infertur etiam ex sequentibus: *La destinée de la souveraineté de la volonté est de se rationaliser, en se soumettant à l'autorité de la raison; mais cette soumission doit être libre*. Praeterea, sicut constat ex nostro postremo argumento, voluntatis humanae etsi rationalis, sive individualiter sive collective consideretur, consensus, cum haec non sit sui ipsius superior, nequit constituere supremam potestatem; hic namque habet locum illud certissimum effatum, *nemo dat quod non habet*. Insuper huiusmodi doctrina tollit omnem stabilitatem, et notam divinitatis a supremo regimine sive potestate, adversaturque vel ipsi laxiori sententiae (forte parum tutae, de qua loquimur paragrapho proxime sequenti) quae considerat societatem sive civium communitatem velut depositariam supremae potestatis, in illam a Deo immediate derivantis, et ab illa ad aliquam determinatam regiminis formam per communicationem transeuntis, in qua scilicet saltem sensu quodam mediato stat veritas divini eloquii: *Epist. ad Roman.* cap. 13. *Non est enim potestas nisi a Deo.*

potestatem et regimen patris in domo eique se subiicere, aut a paterna domo et domestica societate discedere: patet 2. quod si societas civilis iam est sufficienter constituta ita ut ortus novarum familiarum et individuorum sit dumtaxat supplementum aliorum qui sensim deficiunt, in huiusmodi societate quodlibet individuum vi suae nativitatis et conditionis suae familiae, absque ullo suo praevio et libero consensu sicut in domestica ita et in civili societate constituitur necessario; ideoque etiam eadem necessitate consequentiae ex ipsa rei natura manante, sicut in domestica societate potestati ac auctoritati patris, ita et in civili societate cuidam politicae potestati subiicitur ac subiici debet.

Hinc vero palam fit etiam eos auctores, qui primum hominum statum *realiter* silvestrem et pactum sociale ad mentem Genevensis sophistae respuunt, et dumtaxat pro hypothesi assumentes conantur velut *intrinsecam rationem* et *causam* status civilis assignare *contractum civilem*, nihil melius hac in re statuere, suamque sententiam nullo satis firmo argumento fulciri. Sic accidit cl. Spedalierio qui (*Dritti dell' Uomo.* L. 1.) vult probare *rationem intrinsecam civilis societatis consistere in* VERISSIMO CONTRACTU: eo quod, *nequeat* (iuxta ipsum) *homo in quocumque statu convenienti suae naturae inveniri nisi vi* SUAE VOLUNTATIS SUIQUE CONSENSUS, cum possideat *ius naturae* etiam a divina virtute *immutabile.* LIBERE IUDICANDI *et* FACIENDI *quod pertinet ad perfectionem,* etc. Verum huiusmodi probationes eodem modo quo asseruntur negari possunt et debent, tam respectu status socialis in genere quam respectu societatis civilis. Num filius familias non sit in utroque statu constitutus vi suae nativitatis absque ullo suo *libero* iudicio et consensu? Num aeque in utroque statu non debeat pendere ab ordinatione paterna tam in iudicio quam in executione eorum quae spectant ad perfectionem propriam et communem? Num omnes homines sint aeque apti cognoscendi quid spectat ad perfectionem propriam vel communem? Nonne rudiores vel minus habentes a sapientioribus, debiliores a fortioribus, naturaliter iuvari debent? Aliud namque est quod natura humana in *abstracto* sit praedita ratione et libertate iuxta quam debet instituere vitam suam, aliud vero loquendo in *concreto:* etenim huiusmodi usus rationis et libertatis cuilibet individuo indeterminate attributus, nedum plurimorum de pueris sed et de adultis veram infelicitatem ac perniciem constitueret. Hinc manifestum est nullum pondus habere ulteriores rationes quae ad probandam huiusmodi libertatem adferuntur, sive dum asserit: » Vehemens propensio urget nos necessario ad felicitatem » . . . . unde consequens est naturam dedisse nobis ius agendi omne id » quod ratio detegit esse opportunum medium consequendi huiusmodi finem » sive dum ex huiusmodi iure ac libertate *agendi* infert libertatem independentem propria ratione *iudicandi:* » Supponatur quod ego in agendo » dependeam ab alio, erit igitur falsum quod ratio dederit mihi veram potestatem seu ius agendi, quandoquidem *posse agere* et *pendere in agendo* sunt conceptus contradictorii. Sed *demonstratum est*, competere mihi veram *potestatem agendi* omne id quod spectat ad perfectionem, etc. » ergo . . . . » Dicetne fortasse auctor quod, habere *potestatem agendi* et *pendere* etiam *a Deo in agendo*, sint conceptus contradictorii? Minus adhuc suadet independentem libertatem cogitandi sive ex eo quod *quilibet melius prae ceteris cognoscat quid sibi est necessarium*, sive ex eo quod *sicut natura dedit unicuique os et oculos ut gustu et visu proprio diriga-*

tur, *ita et rationem.* Vide hanc rem perspicue declaratam a R. P. Aloisio Taparelli S. I. (*Saggio Teoretico di Dritto Naturale* Vol. 2.).

116. Videamus nunc quae ad secundam nostrae assertionis partem pertinent. Porro nulla videtur esse necessitas, dimanationem supremae potestatis *relative* spectatae apprehendere per prius derivatam in communitatem civilem, et ab hac in aliquam determinatam regiminis formam sive subiectum; etenim potestas haec cum sit *ens morale*, proprie non transfunditur, neque ab uno in aliud subiectum instar phantasticae cuiusdam personae, modo hic modo illic insidentis, migrat; ideoque propter exigentiam ordinis naturalis seu ex immediata divina ordinatione, facta determinatione alicuius regiminis formae, cuivis earum aeque naturaliter et immediate inhaeret, in eaque, donec naturaliter non desinat vel immutetur constanter perdurat. Deinde communitas seu potius multitudo hominum ante determinationem alicuius formae regiminis, non constituit proprie corpus morale et politicum (cui tantum est necessaria suprema potestas), et utpote tunc principio unitatis destituta, nequit ullum supremae potestatis exercere actum; tale namque exercitium supponit quod antecedenter iam constet cuinam sit obtemperandum (1); ergo talis potestas esset eidem communitati inutilis, ac proinde non poterat a Deo tribui; vel saltem dicendum foret, formam regiminis *democraticam* dumtaxat esse naturalem, et a Deo immediate praeordinatam; quod est contra evidentem rationem, et doctorum sententiam, non magis unam quam alias, vi ordinis naturalis, expostulantem. Praeterea, hac ratione aliae regiminis formae constituerentur si non illicitae saltem praecariae, atque pro arbitrio ipsius communitatis, cum maxima publici boni iactura, quovis tempore mutabiles. Populus tandem sive communitas nunquam se tali potestate licite privare formamque aliquam tamquam Dei ministram instituere posset.

117. Contra primam nostrae propositionis partem nequeunt opponi nisi quaedam gratuitae assertiones ex falsa suppositione status naturalis silvestris et solitarii; contra alteram vero arguunt ita. Suprema politica potestas est proprietas naturaliter consequens perfectae communitatis institutionem, et in eius utilitatem ordinata; ideoque, dicendum est eam tribui ipsi communitati tamquam *immediato subiecto*.

Respond. *Neg. sequel.* tum quia antecedenter ad aliquam regiminis formam, potestas haec ut vidimus, nec tribuitur nec poterat tribui communitati; cum etiam quia si rationes adiectae valerent, potestas quoque parentum, vel quaevis alia, statim ac ex quadam naturali consecutione requiritur et in utilitatem filiorum vel subditorum ordinatur, deberet per prius iisdem communicari quod est absurdum. Praeterea, haec ratiocinatio confundit conceptum societatis *in abstracto* cum conceptu *concreto* multitudinis. Verum namque est, ut diximus in fundamento, quod *societas* tamquam *corpus morale* nequeat subsistere sine suprema potestate quae est pars essentialis seu metaphysicum eiusdem constitutivum, cum sit impossibile ut multa entia libera conspirent ad eumdem finem absque principio unitatis quo illuc dirigantur: at multitudo hominum *in concreto* quae non constituit per se

(1) Animadvertendum est discrimen inter determinationem formae regiminis et exercitium supremae potestatis; hoc necessario supponit aliquam formam regiminis esse determinatam, illa vero fieri potest tacito etiam civium consensu, aut per modum, ut aiunt, facti.

corpus morale, nec est nec potest esse subiectum supremae potestatis, quodque haec resideat in ista vel illa regiminis forma pendet ab illis adiunctis et circumstantiis quae tribuunt originem alicui societati independenti. Quin etiam si suprema potestas supponeretur esse proprietas multitudinis *in concreto* eo modo quo ratio est proprietas hominis, sequeretur non posse dari aliam civilem societatem praeter *democraticam*, quod evidenter est falsum. Cum autem iam a temporibus Aristotelis omnium iudicio regimen aristocraticum habeatur ceteris imperfectius, consequens foret *unicum regimen naturale*, esse regimen *imperfectum*.

Nec quidquam iuvat quod inquiunt. Natura quidem ostendit debere adesse in societate supremam potestatem, at nullam indicat rationem cur potius in hoc quam in illo individuo resideat, cum homines sint natura aequales; ergo potestas suprema pertinet naturaliter ad omnia individua societatis, donec ipsa eamdem non cedant alicui in particulari.

Respond. *Dist. antec.* nullam indicat rationem cur potius in hoc etc. indicat tamen nec societatem haberi absque aliqua determinata regiminis forma, nec individua quatenus constituunt multitudinem esse aut posse esse eiusdem potestatis subiectum, *conc.* secus, *neg.* Parum autem refert quod homines quoad *specificam* naturam sint aequales (in individuo enim plurimum ab invicem differunt et haec ipsa differentia coniuncta cum circumstantiis quibusdam quae originem alicuius societatis comitantur potuit interdum esse ratio cur ex exigentia ipsa ordinis naturalis ad unum aliquod vel plura individua huiusmodi suprema potestas devolveretur), non ideo enim natura seu exigentia ordinis naturalis non determinat individuum in quo suprema potestas resideat, quia omnes homines habent *specifice* naturam aequalem, sed quia determinatio talis subiecti dependet a diversis adiunctis in quibus aliqua societas civilis originem habet vel saltem ex integro renovatur iuxta exigentiam ordinis naturalis. Hinc absolute negandum est *consequens* et *suppositum;* etenim cedere seu ut alii dicunt exuere se potestate eamque conferre alicui formae particulari supponit quod individua seu multitudo eamdem potestatem possideant et quidem antecedenter ad determinationem formae regiminis; quod ut vidimus est falsum. Praeterea in illis ipsis societatibus ubi individua forent politice aequalia, id non eveniret ex *abstracta aequalitate* naturae specificae eiusdem, sed ex peculiari modo quo societas illa in sua origine constitueretur, distincto prorsus ab *abstracta* illa *naturae aequalitate.*

Urgent. Potestas politica a communitatibus civilibus saltem unanimi consensu populi, solet frequenter ex uno in alium principem, aut formam regiminis transferri; desinente aliqua forma, dicitur ad communitatem reverti ipsa potestas; ipsius limites solent pro lubito coarctari vel extendi in diversis mixtis seu temperatis regiminis formis, etc. ideoque eidem communitati immediate collata esse videtur huiusmodi potestas.

Respond. *Disting.* Et haec omnia, si supponantur *legitime* fieri sufficienter explicantur per illud, quod ad communitatem seu civium consensum vel pactum pertineat interdum regiminis formam determinare *conc.* quasi etiam ipsa potestas *in se* spectata arbitrio civium subiici deberet *neg.* Sic revera summa potestas, ex rei natura, nequit esse nisi tantum in una *physice* aut *moraliter* persona; cius iura, saltem essentialia, nequeunt ab hac unitate separari, et ex integro singulis temperati regiminis partibus competere: nequit pariter, durante naturaliter, et cum ea-

dem essentiali utilitate communitatis, aliqua forma regiminis, potestas in aliud *subiectum* transferri, aut eo non-consentiente, regimen temperatum in simplex, vel hoc in illud magis minusve in sui partibus relative coarctatum, mutari. Quae omnia ostendunt, supremam potestatem quatenus etiam in aliqua ex possibilibus formis existere debet, *in sui natura* non pendere ab arbitrio civium; quin potius dici debet, quod constituta iam aliqua regiminis forma, ab eiusque subiecto admissa potestate, *ius imperandi* in tali politico regimine, et in civibus seu populo *obligationem* eidem *parendi*, nihilque contra eius constitutionem aut iussa meditandi, esse *immediate* a Deo, de lege naturali et divina. Atque in hoc, distinctione facta inter *collationem* supremae potestatis, et eius *usum;* quasi nempe collatio fieret a populo, usus autem et exercitium immediate a Deo penderet, conveniunt nobiscum (licet forte haud consequenter) qui pro *mediata* dumtaxat derivatione huius potestatis a Deo in aliquam regiminis formam pugnant (1).

Quod si quis adderet, in hac sententia aliquid a nobis principatui politico tribui, quod aut conditioni aequalitatis et libertatis humanae naturae, aut etiam divinae dignitati derogat; respondetur *negando*: siquidem non ex *differentia* naturae, aut *iure fortioris*, praeeminentiam, maiestatem, et dominatum huius potestatis eruimus, sed ex necessitate sive exigentia ordinis naturalis a Deo statuti rectae rationi apprime consentaneі; unde nihil est, quod aequalitatem specificam humanae naturae tollat, aut libertatem imminuat. Cum vero potestas haec principatui politico dumtaxat per participationem et secundarie, Deo autem per essentiam et principaliter conveniat, dignitas divina nequaquam laeditur; remanetque illius dependentia à Deo, ac naturalis subordinatio potestati et iuribus ordinis superioris seu supernaturalis; etenim etsi Deus statuatur cuilibet legitime determinatae regiminis formae immediate conferre supremam potestatem non est certe dicendus eam conferre ad destructionem, sed ut aiunt, ad aedificationem, non ut per eam cives in prosecutione ipsorum temporaneae et praesertim aeternae felicitatis, in cultu verae religionis istiusque sanctissimis legibus custodiendis, etc. impediantur, sed potius ut in his omnibus ab ea modo suo

(1) Neminem latet quosdam gravissimos magnique nominis doctores pro hac sententia stetisse, verum quia in speculativis quaestionibus philosophicis, non auctoritate, sed rationibus decertatur, et quia illi eorum doctorum, quorum eminentissima praestantia forte quemquam movere posset, in eam sententiam videntur concessisse dumtaxat propter extrinseca motiva, scilicet compescendi inanem ostentationem cuiusdam imperantis dictitantis se a Deo immediate supremam tenere potestatem, ideoque hanc nunquam amittere posse etc. ideo nihil hinc licet inferre contra communiorem sententiam quam tuemur. Praeterea, nostrum postremum argumentum est ad hominem: isti enim doctores, utpote summi ingenii viri, cum perspexerint consequens fore, supposita eorum sententia, ut, si communitas civium non tantum subiectum seu formam determinare, sed etiam supremam potestatem eidem conferre dicatur, huiusmodi formae etsi legitime institutae reniti, et quodvis contra eam moliri, non esset idem ac ius divinum, sed solum humanam institutionem violare, quod securitati regnorum et bono communi videtur vehementissime adversari, usi sunt distinctione inter *collationem* et *exercitium* supremae potestatis, istudque non vero illam in qualibet regiminis forma esse iuris divini dixerunt; forte non satis considerantes, quod spectato dumtaxat *naturali* ordine, usus atque exercitium alicuius potestatis videatur esse, et debere esse, eiusdem originis et iuris, cum *proxima* illius causa, scilicet *collatione*.

inventur. Hinc manifestum est, formam illam seu subiectum, quod potestate licet immediate a Deo ei attributa abuteretur agendo contra finem ab ipso Deo constitutum, hoc ipso eadem potestate semetipsum destituere, saltem in eo, quod nemo iussa eiusdem ita imperantis exequi teneretur.

Quamvis porro sub qualibet iusta ac ordinata regiminis ratione, humana societas civilem beatitudinem assequi valeat, cum haec, ut recte advertit cl. De Haller (1) dependeat praecipue a fideli custodia legum iustitiae et benevolentiae; tamen quia plerique pseudo-politici et haeretici vel ex odio catholicae religionis monarchicum regimen summopere deprimunt, iuvat paucis innuere quae circa hanc rem communiter a Doctoribus tradi solet.

PROPOSITIO II.

Regimen monarchicum **ABSOLUTE *et* SIMPLICITER *spectatum*** (quatenus ab ordinariis et cuivis regiminis speciei communibus incommodis (2) abstrahitur), ***inter caeteras regiminis formas excellit.***

118. Propositionem enunciatam sic in primis *positive* probamus. Quoniam a priori et ex facto constat, eo perfectiorem esse statum civilis societatis, quo perfectius civium voluntates conspirant ad quaerendum bonum commune, talisque perfectior consensio in regimine monarchico, ubi nemo est qui eidem directioni non subiiciatur, praecipue elucet (alia regimina namque eo melius dumtaxat eumdem effectum obtinent, quo magis eorum membra in moralem unitatem directionis ad invicem conveniunt et speciem regiminis monarchici exhibent), assertio nostra evidens est. Ex eadem perfectiori voluntatum unione sub regimine monarchico, sponte sua fluit perfectior ratio ordinis, pacis et tranquillitatis, maior potentia et robur, stabilitas ac diuturnitas Reipublicae, quae omnia et ad essentialem civitatis beatitudinem spectant, et exinde confirmantur, quod dum in aliis regimi-

(1) *Restauration de la science politique*, tom. 1. cap. 21.

(2) Cum in humanis rebus nihil sit quod spectatis omnibus adiunctis tamquam optimum haberi queat, quaestio haec non nisi cum enunciata limitatione agitari solet. Fatendum namque est, in qualibet politici regiminis forma, sua posse interdum et quidem gravissima haberi incommoda. Monarchia in *tyrannidem* transit, si neglecto bono communi legibusque iustitiae et aequitatis, respublica dirigitur iuxta libidinem imperantis, vel unius alteriusve illius ministri. Aristocratia induit speciem *oligarchiae*, in qua pauci ex optimatibus summum ad se imperium trahentes, eo in propriam potius utilitatem, quam in civium ac patriae commodum utuntur: quod olim Romae fiebat sub triumviris. Democratia in *ochlocratiam* migrat, quando pars populi imperium potita, omnia trahit in proprium emolumentum cum gravi reipublicae iactura: aut etiam quando degenerat in *anarchiam* (quod peius est), ubi spreta legum et magistratuum auctoritate, omnia miscet plebis sive civium effraenata libido. In qualibet mixta regiminis forma, ex praeponderantia elementorum componentium aut ex inordinata eorum aemulatione et studio partium, propriae quaedam et multiplices possunt et solent accidere *irregularitates* quae ideo forte determinatis carent nominibus: generales tamen illae populi sive civium commotiones, tendentes ad mutandam vel modificandam cuiusdam regiminis formam, quae olim dictae fuerunt *rebelliones*; nunc nomine *politicae revolutionis* (quando scilicet vi armata comprimi non poterant) cohonestantur, supponiturque in ipsis velut totius nationis consensus expressus.

num formis bona haec civitatis in discrimen vocantur, non aliud remedium efficacius solet communiter adhiberi, quam ad *unum* extraordinariam et totam imperii vim conferendo. Praeterea monarchicum regimen apprime imitatur perfectionem ordinis naturalis, iuxta quem sicut unus Deus in mundo, ita unus pater in familia, anima et cor unum in homine, unus rex inter apes, dux in gregibus et in armentis rector, grues quoque unum sequuntur ordine litterato. Insuper prima et antiquissima regna tali regimine usa sunt et nunc maxima pars mundi eodem utitur, romanumque imperium dumtaxat sub Monarchis per integra fere quindecim saecula non interrupta duravit (1). Tandem talis forma regiminis congruit cum origine supremae potestatis, quae a paterna potestate, sicut civilis societas a domestica societate dimanare dicenda est; unde etiam populorum rectores *patres patriae* olim appellati fuerunt (2).

119. Ex his quae in contrarium opponuntur assertio nostra magis confirmatur seu *negative* evincitur; etenim dum dicunt, maiorem esse prudentiam *in multis* quam *in uno*, plusque videre (sicut fert commune effatum) *oculos* quam *oculum*, et neminem audere veritatem dicere principi absoluto, aut eum delinquentem monere; supponunt in primis facilius esse plures prudentes, probos et sapientes invenire quam unum vel paucos, quod est falsum: deinde absolutum principem non posse aut non habere fidelissimos, probos et prudentes consiliarios, pluresque ministros; istorum itaque *oculis* videbit, *auribus* audiet, quae per se videre audireque non potest, et si fuerit prudens eorum conspirantia praesertim consilia, sequetur,

(1) Scite hanc rem declarat P. Ignatius Schwarz (*Instit. iuris public.* etc. part. 2. titul. 1. instruct. 3. §. 2.) inquiens: *Respublica Romanorum potentissima, vix annos quadringentos et amplius potuit immo neque his annis, quibus floruit in imperio romana respublica, eodem modo regebatur. At eadem sub monarchis in Oriente a Iulio usque ad Constantinum ultimum sine interruptione duravit annis circiter* 1495. *In Occidente autem ab eodem Iulio usque ad Augustulum supra quingentos, et a Carolo M. usque ad imperatorem augustissimum Carolum VI. ultra nongentos annos floruit.* Vide cl. De Haller qui t. 7. p. 1. Rerumpublicarum seu regiminum democraticorum durationis seriem hac ratione exhibet.

Atheniensis, annis	272
Romana, „	465
Genuensis, „	269
Helvetica, „	442
Batava, „	207
Veneta, „	1343 cuius tamen regimen plus de aristocratia quam de democratia videtur participasse.

(2) Quaeri etiam a doctoribus solet, utrum regimen monarchicum electivum successivo, vel hoc illo sit praestantius, et an mixti sive temperati regiminis formae simplicibus formis sint praeferendae. Nos huius generis quaestiones agitandas libenter relinquimus politicis, eo vel maxime quod, ut cum cl. de Haller superius monuimus, non tam a diversitate formae, quam ab eius recta ordinatione legumque custodia felicitas civitatis dependeat, idque iam suo tempore expressit philosophus inquiens, optimam rempublicam illam esse, *ubi boni magistratus et boni cives, et boni viri*. Atque hac in re fere consentientem habemus saepius memoratum H. Ahrens (pag. 385. et seq.): *La meilleure forme est toujours celle qui à une époque donnée, satisfait le mieux les intérêts généraux en plaçant le pouvoir dans le mains de ceux qui peuvent faire triompher, avec le plus d'indépendance d'intelligence, le principe de justice sur l'ignorance et l'intérêt particulier.*

Quia porro recentiores politici formam regiminis ex tribus simplicibus mixtam, ceteris formis mixtis praestantiorem esse censent, nos etiam relate ad hoc contenti esse possumus generali illa cl. de Haller animadversione; theoretice enim rem considerando, vix aliquid de ea certi affirmari potest. Quod si quaestio practice

et modestam admonitionem, aut latentis veritatis undecumque veniat, manifestationem haud gravate admittet; cum interim excessus prudentiae multorum, si quis esset, habet sibi quasi semper oppositas, aemulationem, ambitionem, contentionem, et propter fines privatos boni communis non ut sui considerationem; quod de principe absoluto dici nequit (1).

Quod addunt, facilius nempe esse unum principem, quam multos cives aut optimates muneribus corrumpere; citiusque unius quam plurium imperium in tyrannidem convertitur; et regum, inquit Rousseau, maxime interest, ut subditi sint imbecilles et egeni, ideoque et de eorum vita ac bonis pro arbitrio disponunt, ad rem non facit. Primum falsum est evidenter, cum rex communiter bonis abundans, minus quam optimates vel cives muneribus alliciatur, minorque in subditis soleat esse audacia eius fidelitatem etiam dumtaxat tentandi. Praeterea in pari casu, facilius certe unius quam multorum habendi cupiditas tandem aliquando expleretur, desineretque nocere. Quod postremum valet etiam pro responsione ad id quod secundo loco asseritur; etenim cum longe facilius sit unius quam plurium offensionem vitare, tyrannis unius numquam potest esse adeo universalis, ut tollat communem pacem, praecipuum socialis communitatis bonum, quod tamen semper tollitur ab impetu et furore populi, vel a dissidiis optimatum coecum vulgus in contrarias partes trahentium; saevissimaque Neronis, Caligulae, Domitiani, et aliorum libido, aut tyrannis plurimorum annorum forte minorem respective produxit vitae et fortunarum direptionem, legumque contemptum, quam unius diei tumultuantis plebis et civium effraenata licentia producere solet. Prima assertio Rousseau est mera calumnia; nam con-

consideretur, sententiam huiusmodi politicorum verissimam fore dicimus, dummodo talis mixta regiminis forma, aliarum simplicium et mixtarum incommoda excludat, nec aliis aequalibus aut etiam gravioribus sit obnoxia. Hoc vero ut locum habere possit, spectanda sunt quoque statutorum sive legum, ut vocant, organicarum recta ac iusta institutio, peculiaris civium sive populi indoles, aliaque adinncta temporum et locorum, et praesertim debita morum conformatio, potens dumtaxat dimanare a vero amore et cultu catholicae religionis, quae non ad aures tantum et extrinsecus (instar humanarum institutionum) sed ad mentem et praecipue ad cor ipsum loquitur, legibusque iustitiae sinceram subiectionem imperat, atque humanis cupiditatibus et inordinatis affectibus afficacissima iniicit fraena. Tandem, quia bonus ordo et firmitas mixti regiminis a conspiratione eius partium in unitatem moralem maxime dependet, et quia haec conspiratio eo difficilius obtinetur quo plures sunt regiminis partes eamdem potestatem simultanee participantes; patet 1. quod illud tantum regimen caeteris omnibus praeferendum esset, in quo imperans et omnimodam haberet potestatem ad promovendum quodvis communitatis sive subditorum bonum, et propter efficacissimum quoddam medium sive impedimentum esset impotens ad procreandum malum sive ad nocendum; de qua regiminis forma fertur dixisse postremis hisce temporibus imperans quidam simulque summus politicus: *date mihi eamdem, et totum mundum potero optime administrare*. 2. parum consulere videntur bono huiusmodi mixti regiminis formae, qui *divisionem*, ut vocant, *iurium* magis augere student, sicut facit H. Ahrens (pag. 374. et seqq. praeeunte Fichte, optatque ut praeter potestatem *legislativam*, *iudiciariam* et *executivam*, statuatur alia, scilicet *inspectiva*, cuius munus esset, *de veiller à ce que tous les autres pouvoirs restant dans les limites de leurs attributions, n'empiètent pas les uns sur les autres*.

(1) Quae hic diximus confirmari possent exemplis desumptis ab huiusmodi mixtis regiminis formis, sed sufficiet animadvertere, quod qui solus imperat non habet in quem possit reiicere causas inordinationum, praesertim earum quae constanter in eius gubernatione cernerentur.

veniens magnanimitas et affluentia divitiarum in civibus ac subditis, ipsorum regum potentiam, ac robur et decus constituit. Quod subdit, locum habere non potest nisi in regibus qui omni lege et aequitate naturali se esse solutos existimarent; idemque in pari easu incommodum vel etiam gravius sub quavis alia regiminis forma acciderel. Vide s. Thomam (1).

ART. II. DE PRAEROGATIVIS SUPREMAE POLITICAE POTESTATIS

120. Inter praerogativas supremae civilis potestatis ea omnia comprehenduntur, quae ad internam externamve Reipublicae tranquillitatem et felicitatem comparandam sunt necessaria, ut ius leges ferendi, poenas determinandi, lites dirimendi, magistratus constituendi, tributa exigendi, etc. pacta cum aliis civitatibus firmandi, bellum indicendi, vel pacem componendi, etc. quae omnia cum a fine publicae utilitatis deriventur non constituunt, sicut vellent plerique pseudo - politici, potestatem principum *despoticam* et *exlegem*, quasi *id omne possent in territorio* (sunt verba Hornii) *quod Deus in universo*, sed eidem dumtaxat fini commensuratam, qua uti debent tantum ut ministri supremi regis Dei, eidem in tremendo iudicio sui officii rationem reddituri (2). Duae primae ex praedictis praerogativis praecipue in controversiam vocantur, ideoque de his tantum pauca quaedam dicemus; et quia qui supremo politico principatui potestatem legislativam vel coërcitivam, praesertim quoad poenam mortis, denegant, fundantur in falsa, iam refutata (3) origine supremae potestatis, causam velut victam habemus, si ad munus supremi principatus utrumque spectare probaverimus.

PROPOSITIO

Ad supremum politicum principatum pertinet potestas leges etiam poenales ferendi, et ius gladii seu poena mortis quibusdam delictis infligenda.

121. Quod itaque potestas leges ferendi pertineat ad supremum politicum principatum manifestum est; nam ad ipsum spectat voluntatem civium ad bonum commune ordinare, pacemque inter eos servare; quod fieri nequit nisi per generales leges officia communia, et mutuae civium obligationes determinentur, ipsorumque magistratuum in gubernando, iudicum in litibus dirimendis, modus procedendi ad uniformitatem reducatur; cum et in magna hominum multitudine impossibile sit singulis et circa singulas actiones peculiaria iussa intimare (sicut fit in communitate seu

(1) *Opuscul.* 20. lib. 1.

(2) Apprime rationi divinae eloquia suffragantur: sic enim legimus *Sapientiae* cap. 6. *Audite ergo reges et intelligite: discite iudices finium terrae. Praebete aures vos qui continetis multitudines, et placetis vobis in turbis nationum: quoniam data est a Domino potestas vobis, et virtus ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra, et cogitationes scrutabitur : quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte iudicastis, nec custodistis legem iustitiae, neque secundum voluntatem Dei ambulastis. Horrende et cito apparebit vobis; quoniam iudicium durissimum in his, qui praesunt, fiet ... Non enim subtrahet personam cuiusquam Deus, nec verebitur magnitudinem cuiusquam .... Fortioribus autem fortior cruciatio. Ad vos ergo reges sunt hi sermones mei, ut discatis sapientiam et non excidatis*, etc.

(3) Articulo praecedente nn. 115. 116. 117.

societate domestica), et in tanta diversitate particularium iudiciorum et appetituum, unde infinita controversiarum seges oriri potest, pacis publicae apprime intersit generaliter definire quid cuique suum, quid alienum censeri debeat, aut quomodo cuique iurium suorum usus ad tranquillitatem civitatis obtinendam sit temperandus. Deinde cum principatus politicus, ut vidimus, ab ipso auctore naturae immediate originem trahat, et cum natura primo et per se non instituerit civilem societatem sed tantum ordinatam eius institutionis rationem praescripserit; generalissimae namque sunt dumtaxat naturales leges quae eidem societati aptantur; iam si principatus politicus leges condendi potestatem non haberet, et si cives iisdem obtemperare non obligarentur, et quidem quando iustae sunt et legi naturali *convenientes*, ex vi ipsius legis naturalis, et in conscientia (1); potestas politica inutilis, et civitatis subsistentia impossibilis redderetur: praesertim quod nec privati homines possint competenter praevidere boni publici rationem, nec ad illud quaerendum per semetipsos, sicut oportet, ordinari.

Ex iisdem rationibus, et spectata humanae naturae conditione, unde plerique hominum ad ordinate operandum, sola honestate et rectitudine naturali, ac verbis de facili moveri non possunt, infertur necessitas potestatis coërcitivae sive legum poenalium in principe politico, ut per comminationem et inflictionem quarundam poenarum, legum violatores cohibeantur a malo, aliisque tranquillam vitam relinquant; ipsarumque legum vis ac robur firmum permaneat.

122. Contra primam hanc thesis partem hoc tantum obiicitur, scilicet: ex adstructa necessitate legum civilium argui insufficientiam legis naturalis; quod videtur adversari naturalis ordinis perfectioni.

(1) In conscientia legibus obtemperare tenetur, qui non solnm poenae, sed etiam culpae obnoxius eas violando constituitur, id est contrahit verum reatum in voluntate, iustamque superioris offensionem indncit, etsi forte poenam luendam deciinaret. E contra, si tantum teneretur aut ad servandam legem ant ad subeundam aliqnam poenam, nulia est *per se* loquendo obiigatio in conscientia. In hac distinctione obiigationis fundatnr quaestio a doctoribus agitata, utrum dentnr necne quaedam humanae leges dumtaxat *poenales*. Qnidquid sit de hac quaestione, certissimum est in genere civiles leges inferre eas servandi obligationem in conscientia. Etenim, si suprema civilis potestas habet ius ratione boni communis praecipiendi, legesque condendi, necesse est ut cives habeant debitum iisdem legibus obtemperandi in conscientia et coram Deo, cum solus timor extrinsecae hnmanae poenae, quae et facile potest deciinari et occuitas praevaricationes non afficit, non sit sufficiens ad continendos in officio cives. Praeterea, sicut pntestas politica ita et ius eius imperandi est immediate a Deo, ideoque, quamvis homo qnatenus homo non posset aiterum (saltem ipso nolente) intrinsecus ac in conscientià obligare, tamen quia dnm lex humana est iusta legique naturali conformis, Dens ipse eam ratam habet, obligationemqne, tamquam politicae potestatis institutor, inducere censetur, nihil est quod impediat quominus homines civilibns etiam legibus obligari in conscientia dicantur. Debitum ita obtemperandi potestati civili manifeste quoque expressum babemus in sacris litteris, ubi s. Paulus (*Epist. ad Roman.*) cap. 13. vers. 1. et seqq.) postquam dixerat: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati. Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*: snbdit (vers. 5. et 6.): *Ideo necessitate subditi estote: non solum propter iram, sed et propter conscientiam.* Hinc inferes eos, qui tale debitum politicae potestati obtemperandi inficiantur, nednm rationi sed et divinae auctoritati adversari.

Respond. *Neg. Antec.* Lex naturalis, relate ad officia vitae civilis quam *per se* non praecipit, sicut vidimus, multa in communi dumtaxat praescribit, modum, tempus et locum ad sui observationem necessaria non determinat; poenas determinatas et in praesenti saltem vita sufficientes, non statuit; unde si violentiae, raptus, homicidia, furta, adulteria, etc. legibus ac poenis civilibus et sensibilibus non cohiberentur, improbi omni metu proxime imminentis mali soluti, et impune huiusmodi scelera perpetrantes, totalem Reipublicae perniciem et eversionem tandem inferrent: ideoque custodiae ipsius naturalis legis interest leges et praesertim poenas civiles in humana societate existere. Nec obstat quod, hisce etiam suppositis poenis, aliquos interdum insana temeritas, aut enormis animi commotio eo propellat, ut facinoris perpetrationem metui poenarum anteponant; hoc enim inter minus frequentia habetur, quae evitasse humana conditio non patitur.

123. Nunc in particulari pauca sunt addenda, circa alteram propositionis partem, scilicet relate ad ius gladii seu poenam mortis, quam Caesar Beccaria (1) et cum ipso plerique pseudo-politici falso quodam sensu humanitatis seu potius amore promovendae licentiae ducti, a publica potestate subtrahere vellent. Iuxta conveoientem naturae et rationis naturalis ordinem, qui est ipse ordo divinae sapientiae a Deo necessario volitus, debet civilis societas esse sibi sufficiens ad sui conservationem et defensionem, ideoque ad eius supremum principatum talis iurisdictio pertineat necesse est, quae ad hunc finem simpliciter requiritur. Iam vero sunt nonnulla scelera, quae essentiali societatis fini adversantur, et ad totalem eius perniciem vergunt, nisi eorum auctores ab ipsa societate excludantur pro semper, ponanturque in absoluta eidem nocendi impossibilitate; quod et in se, et relate ad sufficientem aliorum cohibitionem a similibus delictis; opportunius fieri nequit, quam per poenam mortis; etenim homines vel maxime vitam amant, ipsique honori cuius recuperandi, caeterisque etsi durissimis et diutinis poenis, quas tandem aliquando declinandi, semper aliquam spem fovent, communiter praeferant. Praeterea, qui insonti e. g. vitam adimit, vel integrae societati perniciem parat, etsi plures vitas haberet, eas amittendo adhuc ad aequalitatem damnum non compensaret. Deinde, quilibet privatus habet rationem partis relate ad totam civitatem, ordo autem naturalis rationis requirit, ut pars intereat et noxia praescindatur, quando bonum et conservatio totius id postulat; secus nec princeps propter bonum civitatis posset licite ad impetum hostium retundendum, certo discrimini vitae milites obiicere: quod insuper universali omnium propter naturae similitudinem amori (qui non est ordinatus nisi pars diligatur in ordine ad totum nec plus diligatur quam totum) ut per se patet, minime adversatur (2). Accedit consensus universalis omnium gentium et

(1) *De delictis et poenis.*

(2) Argumenti expositi vim non intelligit vel potius eludere conatur saepe iam memoratus Ahrens dum (pag. 86. et 123.) asserit: *Aucun n' a droit sur la personne de ses semblables. L'homme ne doit jamais être traité comme chose, ou comme un pur moyen, et par cette raison le système pénal qui applique à un homme la peine de mort afin d'inspirer aux autres la terreur, repose sur une violation du principe fondamental du droit naturel, parce qu'il ne fait de la personne qu'un moyen de terrifier les autres.* Verum huiusmodi rationes sive assertiones fundantur in omnimoda confusione finis hominis cum fine totius humanae societatis, et in eo quod homo non possit spectari velut medium relate ad finem totius humanae societatis, quae om-

praxis piissimorum principum ac civitatum, qui in re non tantum de iure sed et de honestate ipsius actionis, magnum robur habet; unde non nisi per summam arrogantiam contendunt adversarii, omnes nationes poenam mortis constituentes, hac in re a veritate turpiter aberrasse.

124. Quia vero, ut nuper vidimus, potestas haec poena mortis scelestos afficiendi, in politicum principatum ab ipso ordine rationis naturalis eiusque auctore Deo descendit, statim corruit hoc fundamentale ratiocinium Beccariae: *Ius in principe oritur ex aggregato particularium libertatum uniuscuiusque; nemo autem habet ius occidendi seipsum: nemo ergo censendus est illud alteri dedisse;* eius enim maior propositio falsissima, a sociali contractu Rousseau non differt; et praeterea cum auctor ad quosdam dumtaxat rarissimos casus poenam mortis coarctet in apertissimam labitur contradictionem. Si enim verum esset antecedens propositi argumenti, iam pro nullo casu politica potestas gauderet iure gladii, essetque nefas etiam in rarissimis casibus afficere quempiam poena mortis. Deinde in probationibus indicavimus quaenam sint illa scelera quibus poena mortis solet adiudicari, quae certe saltem in societate bene ordinata adeo frequenter non accidunt.

Similiter parum proficit dum suadere nititur alias poenas e. g. exilii, perpetui carceris, etc. utpote diuturniores, validius praebere medium coercendi scelestos; nam et nullam esse poenam acerbitate et horrore maiorem, ostendunt vel ipsi delinquentes, dum poenae mortis commutationem deprecantur, et voti compotes facti laetantur; et experientia docet ibi scelera abundare et in dies augeri, ubi poena mortis nunquam vel fere nunquam, et cum magna difficultate infligitur (1). Insuper per alias poenas plerumque quin et communiter non sufficienter consulitur securitati Reipublicae, cum carceribus detenti, vel in exilium missi, occultis fautorum consiliis et artibus, uti possint in perniciem civitatis, atque quavis tumultus occasione arrepta, cum maxima publici boni iactura, ad pristinum libertatis et scelerum statum redire, et velut insontes lares paternos repetere.

nia falsa esse iam ostendimus superius (in 2. *nota* adiecta n. 110.); ideoque traditae doctrinae certitudinem nullatenus elevant. Insuper, quomodo homo amittit hominis dignitatem, eo quod pro bono et utilitate patriae mortem subire cogatur? An per hoc ab ultimo fine et perfecta felicitate revera excluditur? Num milites etsi innocentes dum pro patriae defensione vitam amittunt, publicaeque tranquillitatis acquirendae medium constituuntur, ius naturae violare censendi sunt? Cui hominum haec aut similia poterit unquam persuadere Ahrens? Non est igitur semper verum, quod *par cette raison, tuer un homme de quelque manière que ce soit, est un attentat à un droit que l'homme tient de sa nature.* Unde nec plus proficit inquiens (pag. 157.): *Un homme ne perd par aucun acte le droit de personnalité, qui est le droit de vie, parce que la personnalité et la vie ne sont pas un fait de volonté et ne peuvent être perdues par aucun acte d'une mauvaise volonté. L'homme tient ce droit de la nature, qui peut et doit seule aussi y mettre fin.*

(1) Vide Ephemerides *L'ami de la Religion* etc. ex quibus novimus in Galliis inter viginti crimina digna ut eorum auctores poena mortis afficiantur, vix unum eidem poenae subiici, caetera vero, multiplici excusatione allata, impunitate gaudere; unde etiam eorumdem criminum numerus, sicut publica acta testantur, in dies augetur. Ibidem autem sub die 9. mensis iulii an. 1840. invenies factum relatum cuiusdam sicarii Andegavii (Angers) ad poenam mortis damnati, qui dicebat sibi persuasum fuisse poenam mortis iam abrogatam esse, quae tamen cum eidem fuit denunciata, exclamasse, inquiunt, potius centena millia annorum ad triremes quam ad mortem. Hunc itaque quem triremes a scelere non sufficienter absterrebant, poena mortis certe absterruisset.

Art. III. de iure gentium

125. Ius gentium prout per oppositionem ad ius naturale et civile, seu legem naturalem et civilem sumitur, et est quaedam species legis, diversimode a diversis solet definiri. Antiquiores iurisperiti et nonnulli doctores post Ulpianum ius naturale improprie seu latissimo sensu spectantes, id est pro eo, *quod natura omnia animalia docuit*, ius gentium cum propria ratione iuris naturalis confunderunt, definiendo scilicet illud, quasi esset hoc, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*, seu *quo omnes gentes humanae utuntur;* nam in primis bruta animalia nulli morali legi subiiciuntur, nec possunt subiici, solaque identitas obiecti quarumdam actionum e. g. circa conservationem propriam, procreationem prolis, etc. identitatem legis non constituit; ergo definitio illa iuris naturalis est *saltem* latior re definita. Deinde, ea quae naturalis ratio *absoluta necessitate* inter omnes homines constituit, sive haec fuerint *immediate* nota, sive per plures et difficiles *illationes* deducta, sive *absolute*, sive ex aliqua dumtaxat *suppositione* manantia, sunt *per se*, utpote intrinsece bona vel mala, proprium et immediatum obiectum iuris naturalis; ergo posterior definitio est tantum propria iuri naturali. Hinc propter easdem rationes et duae aliae sententiae non subsistunt, quarum prima pro obiecto iuris gentium assignat illationes longa et difficili ratiocinatione ex primis moralitatis principiis deductas; altera, illas quae ex suppositione aliqua ab iisdem principiis dimanant.

Nec eorum opinio satis congrua videtur, qui ius gentium a naturali per hoc distinguunt, quod non sit *praeceptivum*, sed mere *concessivum* vel *permissivum;* etenim et ius naturale est in pluribus mere *permissivum*, cum dictet etiam ea quae tantum licita sunt, seu circa multa *negative* se habet; et omne ius (si tamen hoc nomine donandum) permissivum fert secum *praeceptivum*, seu prohibitionem ne quis in eo quod permittitur ab aliis impediatur. Hobbesius eamdem legem naturalem quatenus civitatibus, nationibus, sive gentibus applicatur, ius gentium vocavit; huic tantum *denominativae* utriusque iuris distinctioni protestantium moralistae; Pufendorfius, Thomasius, Hertius, Heineccius, aliique fere unanimiter subscripserunt, verum parum recte; hac enim ratione communissimae doctorum et iurisperitorum sententiae adversantur, quorum aliqui licet interdum ea iuri gentium attribuant quae sunt propria iuris naturalis, *realem* tamen utriusque distinctionem passim agnoscere videntur.

126. Porro ad vindicandam veram ac realem utriusque iuris distinctionem, praebabendam censemus hanc definitionem iuris gentium, quod sit: *Ordinatio rationis, longo usu et consuetudine vel tacito quodam consensu gentium, qua talium, ad communem earum utilitatem et felicitatem inducta, ab ipsoque Deo immediato universae humanae societatis gubernatore adprobata;* in qua si singula verba perpendantur facile eruitur quidquid ad rationem verae legis, et ad distinctionem iuris gentium a iure naturae et civili, est necessarium. Praescindit autem data definitio ab eo, utrum debeant necne sub conceptu iuris gentium comprehendi etiam ea ad quae singulae perfectae civitates seu nationes respectu aliarum, iam ex iure naturali praestanda tenentur. Etenim singulae perfectae civitates induunt naturam *corporis* et *personae moralis;* ideoque relate ad se mutuo e. g. non laedcu-

das, pacta, si quae fuerint inita, servanda vel non violanda, etc. instar cuinsvis humani individui, vel alterius corporis seu personae moralis in civili societate, iure naturali tenentur; ad quae praestanda vel vitanda, forte poterunt insuper etiam ex consuetudine vel tacito consensu, gentes ad invicem obligari, (sicut praecepta legis naturae solent quoque interdum civili simul lege firmari); verum quia haec vel similia versantur semper circa aliquid intrinsece bonum vel malum saltem ex suppositione, suntque absolute necessaria ad ordinem et conservationem naturalem gentium vel civitatum, proprie ad obiectum iuris naturalis pertinent, illudque constituunt. Unde ista vel sub conceptu iuris gentium non sunt comprehendenda, vel saltem, ut gravissimorum doctorum loquendi modus benigne explicetur, ius gentium in *necessarium* et *arbitrarium* seu positive humanum, quod respicit ea dumtaxat quae utilitatem vel maiorem quamdam felicitatem gentium spectant, distinguendum est; quae postrema acceptio determinat significationem iuris gentium *stricto sensu* accepti. Ex quo etiam facile colligitur non esse sequendam singularem opinionem Finetti (1), statuentis non ex obiecto, sed ex forma seu origine discrimen iuris gentium a iure naturae desumendum esse; cum haec nec a similitudine iuris civilis confirmari possit, nec apte ab eodem proponatur, dum loco nuper indicato (2) tandem distinguere cogatur, sicut nos modo fecimus, ius gentium *necessarium*, ab arbitrario seu *voluntario*, per mutuum gentium consensum aut consuetudinem inducto.

PROPOSITIO

Datur ius gentium a iure naturae revera distinctum sive* STRICTO SENSU *acceptum.

127. Contra moralistas protestanticos satis manifeste probari potest, dari revera ius gentium *stricto sensu* acceptum: 1. ex eo quod totum genus humanum licet in diversas nationes seu gentes divisum, retineat semper ob similitudinem naturae vinculum quoddam amoris et unitatis quasi politicae et moralis, cuius manifestandi et servandi determinatum modum ratio naturalis, ut patet, non praescribit; lex vero civilis alicuius nationis particularis praescribere nequit. 2. Ex eodem principio, quamvis quaelibet natio sit in se communitas perfecta sibique ad sui conservationem, absolute loquendo, sufficiens; nihilominus cum quaevis earum sit quoque membrum aliquod totius universi, et cum non omnis ferat omnia tellus, egent frequenter mutuo iuvamine ac communicatione, interdum ad melius esse, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, puta perfectae tranquillitatis internae aut externae; cuius communicationis et iuvaminis modum, consuetudo aut tacitus consensus ipsarum gentium solet determinare, iusque gentium constituere, supposita consequente obligatione *ex iustitia*, quam inducit ipsum ius naturae, servandi pacta seu conventiones, *vel legali* proveniente ab adprobatione supremi et unici universarum gentium gubernatoris Dei, qui nequit non habere rata, suaque fulcire auctoritate illa statuta, quae et cum naturalis rationis ordine conveniunt, et ad utilitatem felicitatemque gentium promovendam diriguntur. 3. A simi-

(1) *De principiis iur. natur. et gent.* libr. 12.

(2) Ibidem cap. 5.

litudine iuris civilis, quod et sola cousuetudine solet quandoqne constitui, et cuius moralis necessitas nedum utilitas, ut vidimus (1), subsistit; quamvis pleraque sed indeterminato modo, ad bonum civitatis spectantia a naturali lege sint in antecessum iam praescripta; et aliunde diversae gentes ad se mutuo possunt *in multis* considerari instar diversarum provinciarum, eiusdem nationis seu gentis.

Ex his colliges 1. generale discrimen iuris gentium, a iure naturae et civili; illud enim respicit homines tamquam in gentes congregatos; nec est necessario absolute universale; cum aliqua natio omnem cum aliis communicationem praecludens nullo proprie dicto iure gentium teneretur; e contra ius naturae afficit omnia prorsus individua humana sed quatenus simpliciter rationalia, et dumtaxat ad socialem vitam ordinata: illud non nisi supposita consuetudine vel consensu gentium a Deo dimanare dicendum est; hoc ab immediata et absoluta divina legislatione dimanat, hominumve consensum quemlibet antevertit; hoc pariter, cum circa intrinsecum boni et mali discrimen, et actus ab ordine natnrali necessario requisitos versetur, est absolute immutabile; illud vero utpote voluntarium, contraria consuetudine vel mutuo consensu abrogari potest, aut nullo damno alierius interveniente, etiam ex una tantum parte relaxari: sic apud christianas gentes ob pietatis motivum abrogatum est ius gentium redigendi in servitutem iusto bello devictos (2). Tandem ius civile parti-

(1) Articulo proxime praecedent. n. 122.

(2) Supponimus hic sententiam eorum qui aliquam servitutis speciem a iure gentium manasse sive vi eiusdem institutam fuisse arbitrantur, quasi nempe ex nationum tacito consensu factum fuerit, ut, qui in iusto belio capti, vel loco iustae interfectionis servati fuerint, in servitutem victorum cederent: unde et *servus* a servando, *mancipium* a manu capiendo etymologiam traxisse fertur. Sententia haec videtur congruere cum multis civilibus legibus, quae quamdam servitntem veiut legitimam agnoverunt. Neque tale ius gentium iuri naturae *per se* contrarium esse videtur: ius quidem naturae nullatenus exigit, sicut vidimus (huius part. cap. 1. artic. 2. n. 106. in *nota* 2.), coactae servitutis statum, at neque eidem *positive* adversatur, nisi in casu, quo quis fraude, dolo ant irresistibili physica vi quempiam in propriam redigeret servitutem, sibique quamvis personae privatae ius in vitam servorum arrogaret, eosdemque ex una in aliam regionem instar mercium vendendos transferret, etc. Praeterea, servitus etiam stricto sensu accepta *per se* relinquebat servis liberum voluntatis et rationis tamquam facultatis moralis usum, qua possent boneste operari perfectamque alterius vitae assequi felicitatem, neque heris eos ad contrarium cogendi, sicut nec vitam eis pro lubito adimere ius unquam competere poterat; sed sociali dumtaxat sive civili libertate naturalibusque eorum industriae ac laboris fructibus, qui omnes in heri emolumentum cedebant, plus minusve eos destituebat. De tali igitur quorumdam hominum statu videtur potuisse (quod a fortiori intelligatur de *servitute* tantum *ad glebem*, qualis in quibusdam septemtrionalibus regionibus nunc etiam obtinet, et in qua inter herum at huiusmodi servos proprietatem etiam bonorum habentes vera quoque iustitiae ratio intercedit) ius gentium disponere; eo vel maxime quod spectatis locorum et personarum adiunctis, poterat huiusmodi conditio vitae, ipsorum qui in servitutem redigebantur aut eidem sponte subiiciebantur incolumitati atque conservationi, vel communi bono proficua aut etiam necessaria esse.

Poterant quoque aliae causae etiam iniquae ac iniustae statui servitutis originem dare, eas Ahrens in opere pluries memorato (pag. 132. et seqq.) ad tres reducere videtur: 1. iuxta ipsum sita est in *L'institution des castes*, habentem ortum *dans l'association de plusieurs races différentes*, idque confirmat exemplo Indorum, Aegyptiorum, et antiquorum Romanorum: 2. *L'esclavage directe* oritur *de l'assujettissement d'un peuple à un autre d'une race differente*. 3. *Le servage féodal*, in quo, *les*

cularem civitatem *communiter* respicit (quod enim quaedam leges civiles sint communes pluribus nationibus independentibus id factum est per liberam accommodationem), ab immediata politicae potestatis legislatione nullo etiam praesupposito civium consensu profluit, et independenter ab implicita saltem eiusdem politicae potestatis voluntate abrogari aut introduci nequit, quae omnia in ius gentium minime cadunt.

Colliges 2. frustra prorsus Pufendorfium (1), aliosque protestantes conari ad ius naturale revocare omnia quae feruntur esse iuris gentium; dum aiunt, primaevam rerum divisionem, ius belli, legatorum non violandorum religionem, foederum sanctionem, ius induciarum in bello ad sepeliendos mortuos, etc. ad felicitatem status socialis qui est de iure naturae, vel ad officia humanitatis referri, ideoque ad ipsum ius naturae. Etenim quamvis aegre admodum, multiplicato humano genere, bono sociali consultum foret per communem rerum seu bonorum usum, ratio tamen naturalis ad evitanda incommoda inde manantia, non postulavit necessario hoc *determinatum* prae ceteris medium. Similiter licet forte ius belli tamquam medii ad iustam propulsationem iniuriae, et religio non violandi legatos ac servandi foedera, a iure quoque naturali profluat, ipsa tamen belli indictio, et determinatus usus armorum, admissio legatorum eisque data fides, foederum pactiones, etc. ab ordine rationis naturalis hoc potius quam illud non postulante, suadenteque singulas nationes ad sui conservationem sibi *simpliciter* sufficientes esse, necessario non requiritur; ideoque ad ius naturale non pertinet. Idem esto iudicium de iure sepulturae, commercii, transitus liberi per alia regna, etc.

PARS IV.

DE OFFICIIS HOMINUM A NATURALI LEGE MANANTIBUS

128. Officium *pressiori* sensu acceptum, non est quaevis actio hominis directa ad finem, sed actio ex *praescripto legis* seu ex *debito*, saltem consequenter ponenda, seu eidem legi conformanda: unde et Tullius inquit (2): *Unum* (officiorum) *genus est, quod pertinet ad finem bonorum: alterum quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae*

maîtres ou les seigneurs se considéraient comme appartenant à une race différente. Illud vero quod Ahrens dicit de *pauperismo* (le pauperisme), nequit esse primitivae hominum inaequalitatis transformatio; paupertas enim quorumdam videtur tantum dedisse occasionem *famulatui*, seu locandi operam et laborem suum alteri pro mercede. Miramur autem vehementer quomodo auctor iste, qui, sicut monuimus loco super indicato, non nisi extrinsecam naturalium proprietatum differentiam in hominibus agnoscit, possit, nunc disserens de *inaequalitate*, haec habere: *Quant à la question qui vient d'être soulevée.... La première cause de l'inégalité sociale des hommes provient de l'inégalité plus ou moins grande des différentes races humaines. On peut à cet egard établir la loi suivante: que partout où des races différentes se sont réunies, soit paisiblement, soit forcément après une guerre, la race qui avait quelque supériorité par son organisation physique et intellectuelle, a soumis physiquement et moralement l'autre qui lui a été alors asservie. C'est ainsi que la race blanche, qui est incontestablement la plus parfaite, s'est soumis partout les autres* (pag. 131.).

(1) *De iur. natur. et gent.* lib. 2. cap. 3. *De lege natur. in gener.* §. 23.

(2) *De offic.* lib. 1. cap. 3.

confirmari potest. Quia vero leges ac praecepta tum in se, tum relate ad diversos status ac conditiones hominum sunt in multiplici differentia, multiplex quoque officiorum species exurgit, quae tamen pro triplici naturali, generali et necessaria hominis relatione, scilicet, ad *Deum*, ad *semetipsum* et ad *proximum*, ad tres generales revocantur classes, e quibus praecipua et omnibus scitu necessaria nunc ex ordine perpendenda sunt.

CAPUT I.

DE OFFICIIS HOMINUM ERGA DEUM

129. Omnia hominis officia erga Deum sub nomine religionis vel cultus divini comprehenduntur; quia vero religio seu cultus potest spectari *subiective* vel *obiective*, primo modo acceptus non est aliud quam *virtus, qua Deo debitum obsequium et honorem reddimus;* altero autem modo sumitur pro *complexu omnium eorum actuum quibus ex praescripto rationis* (non loquimur enim de cultu vel religione, quam Deus per revelationem manifestavit) *debitum Deo obsequium, et honorem praestare tenemur.* Porro, huiusmodi actus vel procedunt et sistunt tantum in solo animo, ut admiratio, contemplatio, amor, gratiarum actio, etc. et constituunt cultum *internum;* vel iunguntur cum quibusdam sensibilibus signis nostri corporis, aut cum oblatione cuiusdam rei sensibilis, et constituunt cultum *externum.*

Nonnulli Germaniae philosophi *internum* cultum dispertiunt, haud sine aliquo fundamento, in officia *theoretica*, unde recte de Deo sentiamus, et *practica* unde actus nostros liberos ad nutum ipsius voluntatis componamus; licet enim actus intellectus, utpote potentiae necessariae, non nisi mediante dependentia ab imperio voluntatis legi naturali subiiciantur, sive fuerint illi, qui pertinent ad *cognitionem praesuppositam* ante legem, ut de existentia Dei creatoris, provisoris, iusti, etc. sive illi qui eam consequuntur, constituuntque *ampliorem* attributorum Dei, ut unitatis, summae perfectionis, bonitatis, etc. *cognitionem*, nihilominus *vulgarem*, quae obviis et facilioribus mediis a quovis rationis compote acquiri potest; semper tamen, et quatenus velut fundamentum totius iuris naturae, aut velut conditio absolute necessaria ad practica cultus officia recte et rationabiliter exhibenda praerequiruntur, et quatenus in primo casu *negative*, in altero *positive*, vere nihilominus ab ipsa lege naturali praecipiuntur (1), suntque aliunde *in se* spectati quid speculativum, veram quamdam *officii*

(1) Dicitur aliquid esse *negative* praeceptum aut vetitum a lege, quatenus lex antequam etiam a subdito cognoscatur, postulat ex sui natura ut subditus nihil faciat unde se apposite reddat impotentem ad legis ipsius agnitionem vel impletionem. Sic in praesenti casu, quia ignorantia e. g. existentiae, providentiae, gubernationis, etc. divinae nequit esse invincibilis, qui huiusmodi notiones acquirere nollet aut negligeret, ipsam naturalem legem cuius cognitio explicita illas notiones necessario praesupponit, *negative* violaret, ponens videlicet impedimentum eiusdem agnoscendae. Hinc patet discrimen huiusmodi praecepti *negativi* ab illis, quae explicite et *positive* in ipsa lege continentur; nec non ab illa expressione cuius superius meminimus, et iuxta quam dicuntur esse *negative* de lege naturae ea, de quibus lex naturalis nihil positive disponit, sed potius in arbitrio hominum relinquit seu permittit, ut est e. g. bonorum naturalium et immobilium primaeva divisio.

theoretici speciem praeseferunt: unde facilius summae impudentiae ac impietatis argui potest Hobbesius atheos (hoc ipso quod et lex nequeat agnosci absque legislatore, et ipsi Deum legislatorem inficiantur) ab iniustitiae nota, ac iuris naturae violatione excusans, atque subtrahens a divino imperio.

Cultus *internus et externus* solet quoque dividi in *privatum*, quatenus nempe singulis hominibus etiam seorsim spectatis inest debitum actibus supradictis pro viribus Deum colendi; et in *publicum*, quatenus idem debitum respicit totam humanam societatem, ab eiusque publica etiam utilitate dimanat. De hoc itaque cultu utroque modo spectato loquemur, addendo insuper id quod pertinet ad coërcendam audaciam illorum deistarum et incredulorum, qui deficientes *per excessum*, nimis hac in re humanae rationi tribuerunt.

ART. I. DE CULTU INTERNO ET EXTERNO DEO DEBITO A SINGULIS HOMINIBUS

130. Ante omnia animadvertendum est, neminem rationis usu praeditum, et etiam modicissime ad semetipsum reflectentem, posse non apprehendere essentialem nostrae naturae a Deo tamquam creatore et ultimo nostro fine *dependentiam*, unde sponte sua dimanat creationis, conservationis et gubernationis beneficium; sicut etiam posse non deprehendere quamdam singularem divinarum perfectionum *praeeminentiam*, quantum eas humana ratio assequi potest, praecipue ex inspectione naturalis rerum ordinis, et evidentissimis divinae sapientissimae providentiae signis; his duobus tamquam fundamentis omnis nostri cultus Deo debiti suppositis, statuimus nostram thesim.

PROPOSITIO

Tenentur singuli homines tam internum quam externum cultum Deo exhibere.

131. Ac primo quidem quoad cultum internum assertio nostra manifesta est. Gratitudo relate ad affectum animi grati, ex debito ordine naturalis iustitiae, necessario pro acceptis beneficiis rependenda est, et quidem propter tendentiam ad aequalitatem pro maioribus maior; iam vero, quodnam beneficium possit esse creatione, conservatione et gubernatione maius, magisque nobis necessarium? Accedit ex parte Dei ratio amantissimi patris omnia ad nostram perfectam felicitatem benignissime dirigentis, et potentissimi Domini omnia virtute sua continentis, hinc praeter affectum gratitudinis necessitas filialis amoris, et venerationis cum reverentiali timore coniunctae, profluit. Praestantissima divina attributa, eorumque infinita maiestas, cum nostra tenuitate comparata, illinc actus admirationis, eorumque magnitudinis ac excellentiae contemplationem; hinc nostrae demissionis, abiectionis et indigentiae protestationem postulando, inducunt necessitatem internae adorationis cum contestatione nostrae debitae servitutis.

Tandem ab ordine necessario rationis recedere iustissime censentur nedum ii hominum qui in suos benefactores positive fiunt ingrati, verum etiam qui beneficium acceptum non recognoscunt vel eiusdem immemores,

grati animi sensum minime fovent; ergo a fortiori idem valere debet relate ad beneficia a Deo accepta. His adde, acquitati naturali apprime saltem consentaneum esse, superiores hominis facultates circa nobilissimum earum obiectum, quale est ipse Deus, identidem versari; ordinatumque nostrae felicitatis, etiam praesentis vitae ut vidimus (1), amorem, id ipsum absoluta necessitate postulare; cum haec felicitas non nisi in unione (diversa pro diversitate conditionis vitae praesentis et futurae) ad Deum per cognitionem et amorem consistere valeat. Atque de hoc, utpote per se satis manifesto, dicta sufficient.

132. Quod pertinet ad cultum externum, eius praestandi debitum eruitur 1. ex aeque essentiali dependentia a Deo facultatum corporis nostri, bonorumque nostrorum sensibilium, quibus proinde aeque ac facultatibus animi eamdem dependentiam manifestare, Deumque ut creatorem, conservatorem, provisorem, etc. colere tenemur. 2. Beneficium unionis animae cum corpore, est quid realiter distinctum ab utriusque partis componentis creatione, conservatione, etc. postulat itaque gratitudinis et amoris debitum, ut eius dependentiam testemur per actus vitales participantes quoque de altera partium componentium. Hinc fluit 3 ratio; scilicet cultum internum si ab externo seiungatur, esse insufficientem et imperfectum. *Insufficientem*, quia totalem hominis dependentiam a Deo non manifestaret, cum illi tantum sunt *actus* compositi *humani*, qui ab ipso *eliciuntur* tamquam a principio communi operationum, seu tamquam a *natura*, quae dicitur principium *quo*, et ad quos ponendos utraque pars componens concurrit; ceteri enim actus qui ab alterutra dumtaxat parte componente ponuntur, non nisi *denominative*, seu ratione unius *personae*, id est principii *quod* (2), eidem composito tribuuntur. *Imperfectum*, constat namque internos animi actus, propter eius cum corpore unionem, dum cum externis iunguntur vehementer intendi ac veluti pluries multiplicari; quandoquidem et maiori conatu et iterum iterumque repetito, debet prius mente concipi, quod accurate signis visibilibus effingere volumus vel tenemur. Adde praeterea, quod pro praesenti statu unionis animae cum corpore, ut experientia probat, sit admodum difficile cunctis hominibus, multis vero etiam moraliter saltem impossibile, animum ad mere intelligibilia absque subsidio sensibilium convertere, in iisque diutius defixum tenere; quodque haec sit regula generalis, humanam mentem facilius et efficacius per sensibilia ad intelligibilia duci ac rapi. Accedit 4 ratio, ex communi ac universali hominum consensu in admittendo aliquo cultu externo desumpta, qui consensus colligi potest vel ex iisdem testimoniis aut factis quae pro evincenda Dei existentia in argumento morali solent proferri (3); probat autem consensus iste non solum *factum* admissi ab omnibus cultus, sed extrinsece ac mediate etiam *ius* sive *debitum* eiusdem praestandi, utpote fundatus in dictamine rationalis naturae, quae necessario non impellit nisi ad ea quae sunt secundum exigentiam eiusdem (4).

(1) Part. 1. cap. 1. artic. 3.

(2) Vide doctrinam de distinctione inter principium *quo* sive naturam, et principium *quod* sive personam, pluries in *Metaphysica* explicatam (vol. 1. *Psycholog.* cap. 2. artic 4. n. 46. in *nota*, et cap. 3. artic. 2. prop. 1. n. 63. respond. ad 2.).

(3) Huiusmodi testimonia facile reperies in eadem *Metaphysica* (*Theolog. natur.* cap. 1. artic. 3. n. 19. et 23.).

(4) Ex his rationibus simul sumptis erui-

133. Quae contra generatim opponunt deistae parvi ponderis sunt. Etenim noster cultus Dei neque est impossibilis, neque indignus ipso, eo quod nulla sit inter nos et Deum proportio, et omnes actus nostri sint finiti; nam nisi falso supponatur naturam cultus debere adaequare naturam obiecti colendi, iam sicut sine absurditate negari non potest nostra a Deo dependentia et ordinatio ad ipsum tamquam ad finem, ita nec

tur verum debitum, et non sola quaedam cultus externi utilitas ad promovendum dumtaxat cultum internum. Hinc et definitio religionis saltem obiective spectatae non debet praescindere a cultu externo, multoque minus eumdem excludere, sicut facit saepius memoratus Ahrens; sic (pag. 108.) ait: Religion *exprime le lien, l'union de l'homme comme être fini, avec l'Être infini, dans la pensée, le sentiment, et la volonté*; et iterum (pag. 396.): *La religion peut être définie la liaison de l'homme, dans l'esprit, et dans le coeur, avec l'Être suprême, qui, comme Providence intelligente, gouverne le monde, et toute vie particulière.* Cultum vero externum, cantu et musica exceptis, velut quid superstitiosum respuit (pag. 406.): *Cependant le culte est avant tout une oeuvre intellectuelle et spirituelle, et ce serait méconnaître la source première de toute édification, que de le transformer en un ensemble de rites tout extérieurs, objets de la mémoire plutôt que de l'esprit* (quasi memoria non esset spiritualis animae facultas), *qui doit tout vérifier. Le culte peut appeler à son aide les arts dans lesquels s'expriment le mieux les sentiments intimes et les idées de l'infini, tels que le chant et la musique, mais il doit s'abstenir de vouloir représenter l'infini, Dieu et ses attributs dans des formes ou des signes plus ou moins matériels* (quasi cantus et musica non essent etiam quid materiale), *aberration qui, en conduisant à l'anthropomorphisme et à l'idolatrie, a été une des causes principales de la profonde ignorance dans laquelle se trouve la grande majorité des hommes sur les vraies idées religieuses.* Haec autem postrema, protestanticas adversus catholicae ecclesiae ritus declamationes, et iconoclastarum errorem, manifeste sapiunt.

Verum quid melius potuit haberi et inveniri apud purissimum rationalistam qui positivam divinam revelationem a religione excludit (pag. 397.)? *La révélation peut bien être considérée comme un élément essentiel de la religion quand, en élargissant le sens de ce mot on regarde le monde tout entier comme une manifestation de l'être divin, et l'esprit en particulier, comme l'être à qui Dieu se révèle continuellement par les grandes idées de bien et de vérité qui se font jour et se répandent parmi les hommes*, etc. Nonne ipse omnis doctrinae religiosae sufficientiam denegat, religionemque Indorum praefert iudaicae et christianae religioni (pag. 399. et seq.)? *Il n'y a aujourd'hui aucune doctrine religieuse qui remplisse complétement cette condition, parce que toutes se renferment dans des expressions, des affirmations plus ou moins vagues... Il n'y a que quelques religions anciennes, primitives, par exemple, celle de l'Inde antique, qui, bien qu'elles contiennent beaucoup d'erreurs, se rapprochent cependant le plus de ce caractère d'universalité, parce qu'elles expliquent l'origine et la nature de toutes les choses..... et développent souvent a cet égard des idées d'une profonde portée... Les religions au contraire .... telles que la religion juive et la religion chrétienne, sont, quant à leur étendue, plus défectueuses, parce que leur dogme, tel qu'on l'a conçu, fait abstraction de toute une moitié de l'univers (de la nature), et va même jusqu'à professer pour cette oeuvre divine un dédain*.. etc. Nonne, in sola humanae rationis activitate et reflexione ad exclusionem cuiusvis auctoritatis, religionis fundamentum statuit (pag. 108)? *De même que les convictions scientifiques ne peuvent être que le résultat des efforts de l'intelligence propre de l'homme, de même, les convinctions religieuses qui doivent être acquises par l'instruction et la propre raison de l'homme, et non pas imposées au nom d'une autorité quelconque.* Et rursum (pag. 404.): *aussi longtemps que la religion restera basée sur l'autorité, la tradition ou la seule foi, elle n'existera dans l'esprit que comme une espèce de fruit exotique*; etc.

inadaequata proportio nostris facultatibus et actibus eumdem inadaequate per cognitionem, amorem, etc. attingendi: qui actus, si quantum pro viribus fas est fuerint perfecti, nequeunt non esse digni Deo, eique accepti, tamquam bonum a participatione eius bonitatis nobis obveniens.

Similiter quod dicunt; Deum sibi sufficientem non indigere cultu nostro, neque nos eo illius gloriam promovere, illumque nobis obligatum reddere; unde etiam inquiunt, licet demonstretur huiusmodi cultum *ex parte hominis* esse simpliciter debitum, non tamen *ex parte Dei* in cuius natura ratio sibi relicta nihil reperit, ex quo *evidenter* fluat *Deum* coli velle: facile dissolvitur. Deus quidem sibi sufficientissimus non eget cultu nostro, quasi inde aliquid eius felicitati accederet, aut *intrinseca* eiusdem gloria augeretur; neque nos eamdem gloriam cultu nostro promovemus; sed inde minime sequitur aut nos per ordinatam ad finem nostrum tendentiam, nostraeque dependentiae a Deo debitam manifestationem, non promovere gloriam *extrinsecam* Dei, quam entia quoque insensibilia ac bruta animalia pro modulo suo indesinenter annunciant, aut Deum posse non exigere vel non adprobare talem nostram agendi rationem, qualem essentialis ordo eiusdem sapientiae necessario postulat; siquidem facta hypothesi creationis rerum impossibile erat Deo, nisi imprudenter ageret, alium finem praeter manifestationem eius extrinsecae gloriae hominibus constituere (1), sicut similiter impossibile erat facere rationalem creaturam essentialiter servam et a se dependentem, et simul independentem, utpote ab omni naturali obligatione cultus immunem. Unde falsum est ex parte Dei evidenter non probari cultus necessitatem; cuius exhibitione et divinae gloriae ad extra manifestatione reddimus sane Deum nobis pro-

Quid plura, falso divinae infinitatis conceptu supposito, negat ipsam mysterii incarnationis possibilitatem (pag. 398. et seq.): *c' est commettre la même erreur dans un ordre d' idées encore plus elevé que de croire que Dieu, dont l' infinité s'étend par tout le monde physique et spirituel, dont l'esprit est partout dans l'univers, ait pu se revêtir pour sa totalité divine, de la forme finie d'une être humain. Ce n' est pas par la toute-puissance de Dieu qu' on peut justifier une telle doctrine*, etc. Aut haec infinitas H. Ahrens est pantheistica (vide dicta in *Metaphys*. vol. 1. *Psycholog*. cap. 3. artic. 2. n. 58. et in *notis*), aut conceptus unionis infinitatis divinae cum humana natura, quem sibi fingit, est absurdus; superius enim hanc unionem vocavit: *l' identification de Dieu même avec la forme d' un être humain.* Habes itaque socinianum.

Ne autem infiniti simus, auctor iste insuper ecclesiae et cultus institutionem (pag. 407.) ad arbitrarium populi placitum refert; fidei exclusioni (pag. 405.) rationem substituit; religio, iuxta ipsum, nullam proprie dictam utilitatem habet (pag. 52.); eius dogmata scientiarum profectui adversantur (pag. 111.); ipsa est insufficiens ad instituendos recte hominum mores (pag. 489.); ministri religionis sunt omnes inepti quin et noxii ad instituendos homines in scientiis (pag. 418. et seq.) etc. quae omnia, licet indirecte tantum ad nos spectantia, hic breviter indicare optimum duximus, in obsequium studiosae iuventutis illarum praesertim regionum ubi Ahrens tam falsam, absurdam ac perniciosam tradit, et persuadere conatur doctrinam, ut scilicet ab ea caveat, si veritatis et verae religionis amore duci velit, timeatque *Danaos et dona ferentes*; auctor namque iste est caeteroquin socialis et civilis libertatis acerrimus adsertor, quam tamen utrum ab ipsa libera facultate distinguat, et ubique ad mentem maioris partis, etiam eorum quibus illa summopere cordi est, quique simul cupiunt esse liberi *ea libertate, qua Christus nos liberavit*, defendat; aliis definiendum libenter relinquimus.

(1) De fine Dei in mundi creatione, vide dicta in *Metaphysica* (*Cosmolog*. art. 5. nn. 29. 30. 32. 33.), et de fine hominis, hic superius (part. 1. cap. 1. art. 2.).

pitium, at sibi potius quam nobis, et non ex debito iustitiae, sed ex praeordinatione suae divinae sapientiae obligatum.

Ex dictis facile deprehendes poterisque arguere vesanam impudentiam Fleischeri (1), gloriam Dei intrinsecam ab extrinseca et accidentali non distinguentis, atque inde de *vanissima persuasione*, ac *ingenio superstitioso*, omnes eos qui actiones suas ad *promovendam gloriam Dei* referunt accusantis, quasi id naturalis ordo rationis non postularet, nec Apostolus praeciperet (2); sed ideo fieret, ut confugiendo ad rem sublimem, sub velamine divinae gloriae lateant defectus verae honestatis, iustitiae et utilitatis nostrarum actionum.

134. Thomasius eiusque asseclae Dunzius et Kemmerichius cultus externi necessitatem ac debitum elevare satagunt dicentes 1. quia etsi in se iustissimum sit Deum coli, ratio tamen sibi relicta nil deprehendit respectu Dei, unde inferat Deum coli velle; eo quod *Deo opus haud sit cultu exteriori*, qui insuper non nisi per revelationem innotescit, distinctioque cultus aut religionis naturalis a revelata vel supernaturali vana est. 2. quia ratio pariter nil deprehendit respectu hominis, eo quod cultus externi signa hominibus exhibentur, cum homines internos animi actus non introspiciant, Deus autem *scrutator cordium* est. Addunt alii 3. Deum spiritum esse, eosque tantum sui cultores adprobare, qui cum in spiritu et veritate adorant; praesertim quod videatur absurdum aequare Deum hominibus, qui extrinsecis signis honoris alliciuntur.

Respond. ad 1. *Neg. Antec.* Cuius prima probatio si quid valeret, etiam cultus nostri interni necessitatem elevaret quod tamen, ut vidimus falsum est; et eadem prorsus ratio nostrae a Deo dependentiae, ac ordinis divinae sapientiae valet quoque pro cultu externo. Verum quidem est, quod *specificam* huius cultus externi per certos quosdam ritus *determinationem* humana ratio *per se* non manifestat, estque hoc sub praesenti divina providentia *quoad substantiam* obiectum divinae revelationis; at inde non sequitur, quod homo solo etiam lumine rationis nequeat generalem eiusdem cultus necessitatem detegere, et aliquos eiusdem actus, rationi consentaneos, et dignitati divinae *positive* non oppositos exercere. Atque pro hac hypothesi seu consideratione solius rationis naturalis, distinctio cultus naturalis a revelato et supernaturali vana non est, sicut postrema contendit probatio, licet *forte* in praesenti divina providentia cultus naturalis sine revelato nunquam extitit (3).

Ad 2. et posteriorem partem 3. difficultatis pulcherrime iam in antecessum respondet s. Thomas (4) inquiens: « Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum *excitent*, sed quibus se

(1) *Instit. iur natur. et gent.* lib. 2.

(2) *Epist. I. Corint.* cap. 10. vers. 31.

(3) Contendunt nonnulli, sacrificia brutorum animalium libamina, aliaeque rerum creatarum oblationes, quae etiam ab ethnicis fiebant, originem traxisse a divina revelatione primis parentibus a Deo facta et per successivam traditionem ad omnes nationes derivata, quamvis deinceps ethnici pluribus diversisque superstitionibus eam deturparunt. Cum vero in huiusmodi sacrificiis destructio quarumdam rerum, quas Deus in usus et commodum hominum condidit, referebatur ad manifestandum dominium Dei in res omnes illumque esse auctorem vitae et mortis, patet huiusmodi sacrificia, praescindendo ab omni ritu et affectu superstitioso, nullatenus fuisse indigna Deo eiusque perfectionibus contraria, sicut quidam protestantium moralistae autumant.

(4) *Contra Gent.* libr. 3. cap. 119.

» ipsos provocent in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus: quae non fiunt quasi Deus his *indigeat*, *qui omnia novit;* et cuius voluntas est immutabilis; et affectum mentis et etiam motum corporis non propter se acceptat; sed propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur . . . . . Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est ipsi debemus: ac per hoc quod vere Dominus noster est, id quod in honorem Dei exhibemus, servitium dicitur. Est autem Deus dominus non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam; ideo aliter debetur servitium Deo, et aliter homini cui per accidens subdimur . . . Unde servitium quod debetur Deo, specialiter apud graecos *latria* vocatur ». Ex his etiam patet, secundam difficultatem in falsa fundari suppositione, quasi *adaequata* ratio cultus *externi*, foret sola manifestatio *interni.*

Ex prima parte 3. difficultatis fluit dumtaxat, cultum externum si cum interno non coniungatur non fore Deo acceptum, cum Deus praecipue intueatur sinceros mentis affectus; minime vero illum excludendum esse; etenim et Deus licet spiritus aeque est dominus spiritualium ac corporalium et cultus externus potest ac debet *in spiritu et veritate* exhiberi.

Art. II. De cultu interno et externo Deo debito ab humana societate

135. **Pufendorfius et omnes passim eiusdem pedissequi, qui se ius naturae a scholastico pulvere repurgatum tradere inani plausu proclamant, illud non tam repurgatum quam foedissime mutilatum eruditis obtrudere non dubitarunt, dum nobilissimam illius ac *substantialem* et *primariam* partem, nempe officia hominum erga Deum a iurisprudentia naturali excludunt, vel eam *fini secundario*, scilicet socialitati seu felicitati humanae societatis, et quidem *temporariae* inordinatissime subordinant. At quantum errent vel in ipsa suppositione *dumtaxat temporariae felicitatis* humanae societatis manifestissimum est; etenim ut ratio evidentissima ostendit, et pluribus probat s. Thomas (1), finis *adaequatus* civilis societatis non est quaelibet felicitas sed *humana;* siquidem sola sufficientia vitae in affluentia temporalium bonorum, securitate et tranquillitate sita, et *in se spectata*, est finis communis etiam brutis, qui absque ordinatione ad felicitatem internam, *veram* ac *solidam* beatitatem nequaquam constituit; hominum namque finis non est simpliciter vivere, sed vivere secundum virtutem, ideoque neque congregantur homines propter solum vivere, sed ob bene et recte vivere. Bona itaque vita secundum rationem et virtutem, est finis humanae congregationis; sed quia vita secundum virtutem ad ulteriorem finem, etiam in hypothesi solius status mere naturalis (2), scilicet ad unionem cum Deo in altera vita assequendam ordinatur, et homines per statum congregationis naturam non mutant; oportet eumdem esse finem multitudinis humanae, qui est hominis: non est igitur *temporaria* dumtaxat felicitas finis humanae societatis. His instar fundamenti suppositis statuitur**

(1) *De regim. principum* libr. 1. Vide quoque quae ostendimus superius (part. 3. cap. 1. artic. 3. n. 110. in *nota* 2.) circa finem humanae societatis.

(2) Sicut probavimus (part. 1. cap. 1. artic. 2. nn. 12. 13. 14. et artic. 3. nn. 19. 20. 21.).

PROPOSITIO

Iure naturae et quidem immediate humana societas tenetur ad internum et externum cultum Deo exhibendum.

136. Ac primo quidem, cum sicut nuper monuimus, humana societas propter conditionem naturae rationalis, ad assequendam alterius vitae perfectam felicitatem, tamquam ad finem caeteris omnibus praehabendum ordinetur, et cum exhibitio cultus interni atque externi sit medium *per se* ac *simpliciter* requisitum ad hunc finem; assertio nostra evidens est. Deinde, humana societas instar unius corporis et personae moralis considerata, peculiaria sibique propria indesinenter a Deo recipit beneficia, et frequenter nova postulare debet, propter naturales relationes quas habet ad Deum tamquam eius status institutorem, supremum gubernatorem et provisorem; unde per se ac immediate dimanat debitum propriam dependentiam, gratique vel supplicis animi sensus, nedum internis sed et externis atque in communi actibus manifestandi. Praeterea, societas humana sub eodem respectu considerata, immediate ex iure naturae tenetur quantum in se est, commune inter cives animorum vinculum procurare, quale profecto est cultus divinitatis extrinsecis praesertim signis manifestatus; quod propter nexum indissolubilem boni communis cum bono cuiusque particulari, aptissime et efficacissime discordantes multitudinis voluntates in unum colligit.

Insuper licet cultus Dei etiam externus quoad exercitium, non exigat hominum societatem praesertim civilem, et licet non sit propter civitatem, est tamen civitas propter beatitudinem revera humanam, quae etiam in praesenti vita sine professione alicuius cultus subsistere nequit. Nonne, ut vidimus in superioribus (1), fundamentum obligationis omnium legum, et subiectionis politicae potestati in supremo humani generis legislatore et societatum moderatore Deo est agnoscendum? Nonne, persuasio et timor Numinis a necessitate cultus inseparabilia, sunt pariter fundamentum mutuae fiduciae civium et fidelitatis subditorum a probitate praesertim actionum internarum ut plurimum dependentis? Sicut igitur *immediate et principaliter* ex iure naturae, non autem *secundario* dumtaxat et *impertinenter*, tenetur societas curare ut documentum suae *intrinsecae firmitatis* sibi apprime manifestum fiat, ita etiam ut manifestus cultus divinitatis habeatur. Quod denique suadetur more communi politicorum principatuum repetentium maximam firmitatem fidelitatis subditorum, et praecipue militum et magistratuum, *a fide iuramenti* seu *invocationis divini testimonii*, quam ab ipsis postulant, et evidentissima ratione ostendente, cives illos qui propter perversitatem morum passim et sine timore debitum Deo cultum subtraherent, vix ac ne vix quidem sollicitos futuros de mutuis obligationibus adimplendis, nemine laedendo, et publico bono quaerendo. Licet autem et tales declarationes, quandoque fallere possint, id fit *per accidens*, iurique naturae non derogat.

137. Opponunt 1. Finis cultus divini est *beatitudo aeterna*, non autem *felicitas* humanae societatis. 2. proprius et immediatus humanae societatis finis est eiusdem felicitas et quidem temporalis, cum propter hanc homines

(1) Part. 2. cap. 1. artic. 1. et 2. part. 3. cap. 2. artic. 1. et 2.

congregentur.' 3. Tranquillitas et stabilitas humanae societatis *necessario et per se* non laeditur omisso divinitatis cultu; quandoquidem multae Civitates seu Respublicae sunt optime constitutae in ordine ad propriam felicitatem temporariam, et tamen legibus, ut vocant, atheis utuntur, ac ne vix quidem *accidentalem curam* alicuius divini cultus habent.

Respond. ad 1. Parum refert finem divini cultus *per se* spectati esse beatitudinem aeternam assequendam per debiti Deo obsequii exhibitionem, dummodo a fine adaequato humanae societatis, non excludatur eiusdem beatitudinis assecutio; tunc enim, uti vidimus, sequitur statim immediatum debitum vi iuris naturae, cultus divini in societate et a societate fovendi.

Hinc fluit responsio ad 2. scilicet talem finem humanae societatis esse *inadaequatum* tantum, et propter hunc quidem homines congregari, sed tamquam propter *inadaequatum*, et non ad exclusionem alterius nobilioris humanaeque naturae magis proprii et *simpliciter* necessarii.

Ad 3. *Neg. antec.* quod probatio ex facto desumpta non evincit, nisi simul ostendatur huiusmodi Civitates vel Respublicas coaluisse aut coalescere e civibus vel saltem maiori eorum parte, omnem divinitatis cultum respuente; parum namque interest quod societas politicis suis legibus nullum determinatum cultum *positive* foveat, vel relate ad omnem, indifferentem se esse in abstracto seu *speculative* profiteatur (1), dum interim cives *practice* aliquo cultu Deum venerantes, saltem *substantiali* motivo, vitae ex praescripto rationis sicut oportet instituendae, non destituuntur; neque de hoc revera in praesens est quaestio, sed utrum, civibus passim vel pro maiori parte omnem cultum Numinis speculative et practice respuentibus, et societate humana nullum prorsus in commune fovente, adhuc saltem temporaria eiusdem societatis felicitas subsisteret, quod falsum esse nostrae probationes sufficienter ostendunt. Tandem increduli optimam constitutionem obiectarum Rerumpublicarum etiam in ordine ad temporalem felicitatem, plus aequo videntur extollere, neque unius earum tranquillam et satis longam durationem assignare valent; et aliunde semper verum remanet, societatem quae essentialem ac proprium hominum finem, pro termino suae institutionis non sibi proponit aut negligit, esse monstrum quoddam morale, vel ethnicis ipsis nationibus incognitum, et obscurissimo saeculi nostri lumini ad inveniendum relictum.

Art. III. De humanae rationis insufficientia circa determinationem debiti Deo cultus

138. Plerique deistae seu theistae, quos etiam naturalistas et incredulos vocant, toti sunt in commendanda nimis religione seu cultu Dei na-

(1) Positive nullum cultum fovere dicuntur illae civiles societates quae in legibus earum ab omni respectu ad religionem praescindunt, nullius tamen exercitium impediunt (quod solet appellari *libertà di coscienza*), aut etiam omnes cultus *negative* protegunt, quatenus instar cuiuslibet civilis institutionis, delicta contra eorum exercitium, templa et res admissa legibus et poenis cohibent, velut actus publicam tranquillitatem perturbantes. Quod profecto differt ab omnimoda religionis, seu cultus divinitatis exclusione quam semel dumtaxat cuiusdam civilis societatis reformatores inducere tentantes, in manifestum interitum eamdem coniecerunt, nec nisi citissime ab aliis substituta notione *entis* (*dell' essere*) impeditum utcumque fuit, ne omne vinculum societatis penitus dissolveretur.

turali, viribusque humanae rationis ultra praefinitum eidem limitem summopere extollendis; eorum numerus atque audacia post Genevensis sophistae commenta in dies crevit, naturali quadam humanae mentis elatione, atque passionibus, subsidium ferentibus. Hos itaque in praesenti quaestione aggredimur, sed ne ad alienam messem seu provinciam videamur divertere, indirecte dumtaxat cum ipsis pugnabimus, ex insufficientia scilicet nostrae rationis ad perfectam cognitionem cultus Deo debiti, inferendo *debitum* seu *obligationem* naturalem, orto *saltem* circa hanc rem dubio, inquirendi utrum Deus manifestaverit, nec ne aliquod medium seu viam ipsum colendi, distinctam a medio et via rationis naturalis; unde integras relinquemus generales quaestiones circa insufficientiam legis et religionis naturalis, indeque manantem necessitatem divinae revelationis, circa eiusdem possibilitatem et existentiam, etiam de veritatibus supernaturalibus, etc.

Porro ut quaestio nostra sic limitata melius intelligatur, advertimus 1. rationis humanae *insufficientiam*, de qua sermo, esse *moralem* non autem *physicam*, scilicet, quae arguit magnam difficultatem, seu impossibilitatem atque *impotentiam moralem*, latiori sensu acceptam, non vero defectum virium physicarum, seu *physicam* ac omnimodam *impotentiam* aut etiam *moralem* quidem sed stricto sensu acceptam, id est huiusmodi quae libertatis exercitium impediret, et in quovis etiam particulari casu invincibilis ignorantiae causa esse posset. 2. Eamdem impotentiam nos colligere ex consideratione conditionis humanae rationis respectu habito potius ad totum humanum genus morali universitate spectatum, quam ad unum alterumve hominem. 3. Nos non inquirere undenam hacc impotentia humanae rationis proveniat, an scilicet ex intrinseca et nativa eiusdem imbecillitate, an vero ex accidentali quadam eiusdem corruptione; quod ex sola ratione forte haud determinari valet, nec est necessarium; cum aeque in alterutra hypothesi detur sufficiens motivum rationabiliter dubitandi seu suspicandi, utrum Deus voluerit nec ne extrinseca atque extraordinaria ratione huic imbecillitati subsidium ferre, quod quidem dubium in doctioribus velut sponte sua, in aliis vero saltem in quibusdam adiunctis deberet locum habere sola rationalitate officium cultus Dei determinante.

PROPOSITIO

Sola humana ratione cultum Deo debitum determinante, facile potest et debet agnosci debitum inquirendi utrum Deus positive manifestaverit nec ne aliquem modum se colendi ab humana ratione distinctum.

139. Eadem ratione qua singuli homines ex debito ordine naturalis rationis tenentur Deo cultum praebere, tenentur quoque eumdem accommodate ad divinam naturam et propriae felicitatis assecutionem, ut per se patet, praestare; si igitur solo rationis naturalis ductu ad id praestandum minime sufficiant, istamque insufficientiam eadem praelucente ratione detegant; iam vi tendentiae ac ordinationis necessariae in proprium ultimum finem, tenentur inquirere num revera benignissimus Deus aliquem sui cultum *positive* determinaverit; cum evidentissima ratio suadeat, Deum et sincere velle hominum felicitatem, et qui creaturis dedit facultatem proprium animi sensum aliis manifestandi, non posse carere innumeris mediis voluntatem suam hominibus absque erroris periculo (signis scili-

cet indubiis eam comprobando) patefaciendi; praesertim si addas, communem fere gentium consensum in admittendo aliquo revelato Dei cultu, sponte sua motivum rationabile huius inquisitionis instituendae fore suppeditaturum. Assumptum quoad utramque partem evidenter probatur: et in primis non est penitus praetermittendum generale argumentum depromptum ex insufficientia humanae rationis ad complexum moralium legum detegendum (1); nam et hac ratione ultimi finis, propter quem sunt custodiendae, ad cultum Dei indirecte pertinent, et non solum ab ethnicis populis, turpissimis erroribus admixtae et enormiter mutilatae erant, verum ab ipsis eorum sapientibus, doctoribus et legislatoribus, ut Socrate, Platone, Aristotele, Tullio, etc. approbantibus mendacium, periurium, infanticidium, fornicationem, ebrietatem, superstitionem, etc. ut nihil dicam de Epicteti, Stoicorum et aliorum philosophorum obscoenitatibus a quibus maxime natura abhorret. Haec autem probatio, licet *ex facto* desumpta moralem nihilominus insufficientiam rationis satis evincit (2); cum talis complexio cognitionum, ut validissime demonstrat s. Thomas (3), solius rationis duce nonnisi *paucis hominibus*, nonnisi *cum magno labore studii*, et post magnam *temporis longitudinem*, nec non cum admixtione *falsitatis et dubitatione* poterat obvenire.

Veniamus nunc ad argumenta immediate cultum Dei respicientia. Ad perfectionem cultus Dei interni vel maxime spectat ut Deum teneamus supra omne id quod de ipso cogitari ab homine possibile sit, nam tunc tantum vere cognoscimus Deum; et ut ipsum tamquam primum nostrum principium et ultimum finem, ad quem etiam actus interni referendi sunt agnoscamus: at maxima pars hominum, propter magnam difficultatem avocandi mentem a sensibus, vitaeque praesentis multiplicem necessitatem, non nisi difficillime tales cognitiones acquirere potest; ita ut si etiam

(1) Ne quae hic dicimus pugnare videantur cum doctrina superius tradita part. 2. cap. 2. artic. 1. nn. 81. 82. 83.) de perspicuitate legis naturalis, animadvertas oportet, ibi sermonem fuisse dumtaxat de generalioribus et seorsim consideratis legis naturalis principiis, hic vero loquimur de eorum *complexu*. Confer quoque responsa ad primam difficultatem inferius posita.

(2) Quidam existimant argumentum *ex facto* non exhibiti debiti Deo cultus ab hominibus, *per se* non probare *moralem* humanae rationis insufficientiam sive impotentiam, ideoque nos illi facto adnectimus rationes s. Thomae, ut constet factum non exhibiti cultus Deo debiti ex imbecillitate ipsa naturalis rationis manasse. Si quis enim contenderet causam illius facti potuisse esse vel etiam fuisse tantum hominum negligentiam, sive quod non fecerint quantum in ipsis erat. ut debitum Deo cultum ope rectae rationis redderent; non videtur aliud posse responderi nisi assignando rationes illius moralis impotentiae: ergo argumentum istud *ex facto* non est ab his rationibus separandum. Unde consequens est, huiusmodi argumentum esse forte dumtaxat insufficiens si ponatur velut probatio ab aliis probationibus prorsus distincta et diversa. Praeterea, cum factum istud soleat probari per enumerationem turpissimorum errorum et scelerum, in quae populi solius rationis lumine suffulti prolapsi sunt, quaeque si ab imbecillitate dumtaxat naturalis rationis dimanarent, forte non solum *moralem*, sed etiam *physicam* eiusdem impotentiam, ad legis naturalis eiusque officiorum cognitionem arguerent, nam aberrationes illae universaliora etiam legis praecepta magisque obvia naturalia officia interdum respiciebant, consequens fore videretur, ut solius illius argumenti *ex facto* vim promovendo, nimis concederetur erroneae doctrinae Fr. De la Mennais contendentis (*Essai sur l' indifférence en matière de religion* etc.) ex iisdem aberrationibus humanae rationis inferre istius omnimodam insufficientiam ad veritatis assecutionem.

(3) *Contra gent.* lib. 1. cap. 4.

nunc humanum genus divina revelatione destitutum foret, videremus adhuc *saltem* insanum vulgus suis Diis ethnicorum instar passiones et voluptates humanas tribuere, eosque patronos singulis vitiorum generibus deputare; atque dona quidem externa iis accepta referre vel ab ipsis postulare, non autem interna; sicut Cotta apud Tullium (1) fidenter de ethnicis pronunciat: « Iudicium hoc omnium mortalium est, fortunam a Deo petendam, » a se ipso sumendam esse sapientiam » et parum antea iam dixerat: » Virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit... Num quis quod » bonus vir esset gratias diis egit unquam? At quod dives, quod hono- » ratus quod incolumis. »

140. Maior autem est insufficientia humanae rationis relate ad determinationem cultus externi; cum enim et ratio per se nihil determinatum hac in re praecipiat, et aliunde ne terreno quidem regi, habenti potestatem determinandi quibus externis actibus honorari velit, placere possint quilibet actus pro lubito exhibiti, ipsaque conformitas hominum in his extrinsecis divini cultus signis sit potissimum vinculum socialitatis; iam nisi velimus denegare vel Deo potestatem aliquid circa hoc decernendi, vel homini facultatem nuper dicta cognoscendi, dicendum est neminem si ex rationis dumtaxat suae libera electione extrinsecum cultum determinaret et exhiberet, posse aut potuisse esse certum illum cultum Deo acceptum fore, non supposita inquisitione et certa cognitione quod Deus nihil circa hoc *positive* determinaverit. Adde insuper, quod pro maioribus beneficiis maius quid magisque Deo placens eidem offerre teneremur, et tamen quodnam sit istud sola ratio non determinaret.

Dicunt quidem naturalistae, in hypothesi solius status naturae, quivis cultus rectae rationi non oppositus foret Deo gratus, conformitas vero eiusdem inter cives per leges civiles posset determinari: at non est hoc quod quaeritur, sed an homo sola etiam ratione duce non teneatur inquirere, utrum Deus aliquem modum se colendi manifestaverit: id enim praeterquam quod potuit, saltem conveniens fuit ut faceret; secus sapientissimus gubernator, qui omnia vel minutissima aptissime ad sui gloriam ordinavit, hominem solum circa hunc eius essentialem finem, modumque ad illum tendendi, velut in proprio volubili, ac in politicarum legum insuper a recta ratione frequenter recedenti arbitrio reliquisset: ergo hoc cognito et non facta inquisitione num revera Deus aliquid manifestaverit, non posset esse quivis naturalista certus, cultum suum etiam rationi non oppositum Deo placere.

141. Tandem cum homines frequenter vel contra ipsum ius naturae graviter delinquant, nisi cultui quem Deo exhibent, fuerit coniunctum medium divinae iustitiae placandae culpaeque expiandae, cultus hic non foret sufficiens et proportionatus ad perfectae felicitatis assecutionem. At humana ratio sine divina manifestatione nihil certi de hoc medio pronunciat: nonne evidentissimum est, nullam esse proportionem inter quoscumque naturales hominis actus in Dei honorem exhibitos, et obiective infinitam gravitatem divinae etiam unius offensae? Nullum necessarium nexum inter illos, et certam veniae assecutionem?

Dicent sane naturalistae, Deum summe misericordem et pium interno animi poenitentis dolore facile posse placari, veniamque concedere, cum nec

(1) *De natura Deorum* libr. 3. cap. 36.

pater et dominus bonus, quin et hostis non prorsus inhumanus solent vere poenitentibus veniam denegare. Verum, quaenam potest esse paritas inter offensam hominum et Dei? Nonne Deus summe misericors, est quoque iustissimus, nullaque necessitate adigitur misericordiam prae iustitia manifestandi? Esto etiam aliquid in misericordia Dei sperare naturalistas posse; at quomodo sine *positiva* divinae voluntatis *manifestatione* scire poterunt, quod divina misericordia aeque se porrigat ad scelera vel maxime enormia, et saepius iterata? Quod nullo culparum numero limitem definivit? Quod praeter internos etiam quosdam externos actus poenitentiae non requirat? Quae omnia et eorum opposita, utpote a libera divina voluntate dependentia, sola ratione, ut per se patet, sciri nequeunt. Haec porro quamvis pauca si attente considerentur, abunde sufficiunt ad evincendam moralem insufficientiam humanae rationis circa determinationem cultus Deo debiti, indeque manantem naturalem obligationem inquirendi, utrum Deus modum aliquem sui cultus manifestaverit, nec ne.

142. Opponunt passim materialistae. Lex naturalis utpote omnium cordibus insculpta, et paucas ac perspicuas veritates complectens, nequit esse humanae rationi impervia ab eaque ignorari; confirmatur deinde ex eo, quod ratio est data a Deo tamquam medium ad officia legis etiam erga Deum exhibenda; secus et Deus dedisset medium insufficiens, et homines, posita medii insufficientia non tenerentur ad custodiendam legem et officia implenda.

Respond. *Disting.* Legem naturalem quoad sua generaliora principia seorsim considerata, ac *per se* a nemine posse ignorari, *conc.* quoad totum eius complexum, et in applicatione quoad particularia officia et particulares casus, *subdisting.* potentia *physica*, *conc. morali neg.* Porro lex naturalis sic spectata non paucis, perspicuis, ac veluti naturae insculptis veritatibus coalescit, sed etiam huiusmodi, quae rectam ratiocinationem licet haud multum difficilem, et mentis a sensibilibus avocationem, nec non immunitatem a praeiudiciis, cupiditatibus, etc. requirunt; ad quod, ut vidimus, praestandum, maximae saltem partis hominum ratio est *moraliter* insufficiens, accedentibus praesertim peculiaribus motivis relate ad officia erga Deum; sive tandem haec insufficientia ex nativa quadam humanae mentis imbecillitate, sive ex quadam depravatione, aut difficultate obiectiva, et conditione diversa statuum proveniat.

Simili modo distinguatur adiecta confirmatio. Et sane, cum insufficientia seu *impotentia moralis* humanae rationis latiori sensu accepta relinquat *potentiam*, seu vires *physicas* sufficientes quin et *moralem* potentiam stricte sumptam, et respiciat praecipue humanum genus universum moraliter; parum refert rationem esse medium a Deo datum ad legem cognoscendam et officia implenda, nosque ad id teneri; etenim habentes vires *physice* sufficientes tenebimur praestare quidquid *simpliciter* possumus, et quantum in nobis est superare *moralem impotentiam* seu magnam difficultatem in iis, quae nonnisi cum relativa imperfectione attingere possumus; quae ipsa imbecillitatis nostrae cognitio, ostendit quidem debitum nostrum inquirendi utrum Deus modum aliquem faciliorem et expeditiorem se colendi manifestaverit, at minime ius tribuit inferendi medium a Deo datum ad finis assecutionem esse simpliciter ineptum. Hic enim valet etiam illa regula, quod providentissimus et sapientissimus Deus impossibilia non iubet, sed iubendo admonet, et facere quod potes et petere, vel quaerere quae non potes; praesertim vero, quia ex hac morali imbecillitate humanae rationis nihil

contra divinam ordinationem inferri potest, etiamsi foret homini naturalis, et non *per accidens* adveniens, quod tamen adversarii probare nequeunt (1).

Instant. Legem et officia *naturalia* ideo ita vocari, quia viribus *naturalis rationis* sunt accommodata; et si secus esset, Deus debuisset omnibus et omni tempore modum se colendi *positive* manifestare, unde talis revelatio non foret donum gratuitum.

Respond. ad 1. *Disting.* Ideo ita vocari quia sunt accommodata etc. *ex se et ratione sui*, *conc.* etiam *relative* ad diversas circumstantias, et ad exclusionem moralis impotentiae ex parte subiecti, in quocumque casu, *neg.* et distinctio est per se manifesta.

Ad 2. *Neg. Antec.* Magna difficultas cognoscendi vel implendi officia naturalia ex parte hominum, non debitum sed convenientiam dumtaxat innuit ex parte Dei, huic humanae imbecillitati ex benignitate subveniendi; ideoque hanc benignitatem suam Deus nec semper nec omnibus hominibus necessario exhibere tenebatur; quin propterea fieret *personarum acceptor:* qui uni prae altero tribuit quod utrique aeque debet. Praeterea unde sciunt adversarii Deum usque ab initio mundi primis hominum parentibus modum se colendi *positive* non manifestasse, aut revelationem postremis temporibus factam, non esse sufficientem, qua omnes, si vellent oculos mentis sponte non claudere, vel morum brutalitate iter ad eam sibi non praecludere, satis superque etiam circa legem et officia naturalia possint illuminari?

CAPUT II.

DE OFFICIIS HOMINUM ERGA SEMETIPSOS

143. Complexus earum actionum quas homines erga semetipsos ex debito ordine naturalis rationis praestare tenentur, summam officiorum, de quibus sermo, constituit. Eorum principium fundamentale est *amor ordinatus sui ipsius, quo* et *esse et bene esse* volumus, ratio autem discriminis est differentia rationalitatis ab animalitate, mutuaque utriusque relatio; unde alia sunt officia quae ad animum; alia quae ad corpus vel humanum compositum referuntur. Porro homines ad omissionem vel positionem quorumdam actuum non solum ex *honestate* ac *decore* (2) quodam civili teneri, sed

(1) Impotentia moralis sive magna difficultas ope solius rationis cognoscendi officia legis naturalis, spectato tantum naturali ordine argueret dumtaxat physicum quemdam humanae naturae defectum, qui nullatenus adversatur divinae sapientiae et bonitati liberrimae in tribuendis cuilibet creaturae accidentalibus perfectionis gradibus. Atque hoc etiam innuit possibilitatem status *naturae purae*, de qua disputant theologi dogmatici. Vide a nobis indicata in *Metaphysica* (vol. 1. *Theolog. natur.* cap. 2. art. 5. n. 75.). Nequit autem pariter, spectato dumtaxat naturali ordine, probari, Deum ab initio primos homines condidisse cum huiusmodi physico defectu, neque addidisse, quamvis ex mera benignitate, humanae rationi facilitatem cognoscendi omnia legis naturalis praecepta atque officia.

(2) Quos hic reprehendere volumus, Thomasius scilicet et Fleischerus nomine *honesti* intelligunt ea, quae continentur sub praeceptis moralibus spectantia ad internas hominum actiones internamque felicitatem; nomine autem *decori*, quod pertinet ad actiones externas, quibus benevolentiam et amicitiam aliorum nobis paramus. Verum talis conceptus honesti et decori non est accuratus, eumque perfectius explicat Tullius (*De offic.* libr. 1. cap.

posse obligari revera erga semetipsos, patet ex eo quod non sunt absoluti domini suimetipsorum, merumque *usum*, non vero *possessionem*, suarum facultatum et naturalium donorum habent. Confirmatur ulterius ex insufficientia rationum quas Thomasius et Fleischerus oggerunt; scilicet, amorem sui in quo fundantur huiusmodi officia esse necessarium et innatum ideoque non cadere sub legem, obligationemque ex debito, sicut et iustitiam debere esse *ad alterum*, ideoque in se ipso terminari non posse. Etenim amor sui in homine, non est necessarius ac innatus *quoad modum*, sicut in brutis, quae physice necessario instinctu etiam in particulari suae conservationi provident, potest itaque quin et debet subiici legibus; iustitia et obligatio *legalis* (1) non dicit necessario relationem *ad alterum* physice et realiter distinctum, et ratio humana tamquam subiectum obligationis formaliter distinguitur a caeteris facultatibus; nisi malis etiam dicere hominem obligari ad semetipsum tamquam ad *alterum*, alieno, id est, divino dominio subiectum (2). Ex ordine autem naturali rationis homines praecipue tenentur ad animi culturam, et conservationem humani compositi, et quia haec aeque postulant cohibitionem sui a quibusdam actibus quam nonnullorum aliorum positionem, constituent duplicem *negativam*, scilicet, et *positivam* quaestionem.

Art. I. De cultura animi, eiusque ad virtutis assecutionem comparatione

144. Cum animi cultura naturalis consistat immediate in perficiendis ratione et voluntate, utpote superioribus facultatibus, quarum directioni caeterae omnes subiiciuntur; cumque ratio et voluntas non nisi per ordinatam in propria obiecta, *verum* nempe et *bonum*, tendentiam perficiatur; acquirendi sunt itaque istarum facultatum ordinate tendendi in propria obiecta habitus qui constituunt virtutes morales, absolvuntque, ut ita dicam, naturalem animi culturam in genere. In specie vero, praeter habitum voluntatis ordinate tendendi in bonum necessario connexum cum ordinato sui amore et perfecta felicitate, imbuendus est ex debito appri-

27.). Porro *iustum* sive *positive*, scilicet, *quidquid fit iuxta ius alterius*, sive *negative*, quo *nullius ius laeditur aut violatur*, quia simul talis actio fit *convenienter legi naturae* et *rationi* hominemque vel maxime *decet*, est quoque *honestum* et *decorum*; similiter quia omnis actus virtutis, licet, nullum ius positive respiciat, est rationi consentaneus ac proinde honestus, hominemque decet, unde omne honestum est simul decorum. Atque haec est acceptio decori in genere: decorum autem in specie iuxta Tullium est id, *quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali*, sive forte melius, *quod elucet in vita, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum movetque approbationem eorum quibuscum vivimus*. Quis enim non videt e. g. indecorum esse viro gravi quibusdam vestibus indui aut puerilibus ludis detineri, quamvis nulla hic iniusti aut inhonesti species appareat? Vide Finetti (*De princ. iur. nat. et gent.* libr. 2. cap. 4.).

(1) Iustitia *legalis* quae respicit adaequationem actus cum lege, dicitur ad discrimen iustitiae commutativae et distributivae de quibus alias loquemur.

(2) Vel haec tantum postrema ratio satis manifestat, quaestionem hanc esse diversam ab illa in qua disputatur de principio obligationis; aliud namque est quod homo nequeat *a se ipso* vere ac proprie obligari, aliud vero quod nequeat *ad se ipsum* tamquam ad terminum ad aliquid praestandum teneri.

me animus veris licet *vulgaribus* cognitionibus ad vitam rationalem recte instituendam cnicumque homini necessariis; cui debito *absoluto* et generali accedit onus plerisque hominibus proprium, comparandi sibi excellentiores et particulares qnasdam cognitiones, iuxta diversam statuum et munerum conditionem, quam in societate obtinent. Verum quia de qualitate et gradu perfectionis in cognitionibus unicuique in particulari necessariis, uniuscuiusque status conditio sufficienter monet, et moralium virtutum acquisitio practice potius quam theoretice, seu concionibus potius quam theoriis debet doceri, nos hisce dumtaxat indicatis, et expositione notionis virtutum moralium earumque partitionis, ad finem nostri tractatus sive in appendicem amandata, loquemur nunc de eo quod animum ad virtutis assecutionem apprime disponit, et maxime iuvat, scilicet, in quo proprie sita est virtutis pulchritudo.

Porro plerique moralium philosophorum qui post Grotium velut reformatores iuris naturae haberi voluerunt, ut sunt Pufendorfius, Thomasius, etc. et praesertim Martinus Hubnerus (1), praestantiam atque intrinsecum decus virtuti adimere videntur, dum eam nonnisi tamquam medium felicitatis (et utinam saltem perfectae atque alterius vitae) considerant; quibus accedit quoque Wolfius in sua practica philosophia pro fundamento et norma iuris naturae ponens utilitatem ac voluptatem ex perfectione animae et corporis bonisque fortunae manantem, hominumque felicitatem constituentem (2). Contra hos omnes itaque defendemus, intrinsecam etiam esse virtuti pulchritudinem, ideoque eam *etiam* in se et propter seipsam amandam expetendamque esse, praeciso quolibet emolumento quod profluat et sit ab illa distinctum. Id vero ethnici quoque nobiliores philosophi summopere commendarunt; sic Plato ait de virtute, *quod si videri oculis posset omnium in se amorem converteret;* et Stoici solam virtutem ratione sui amabilem esse tamquam fundamentum eorum philosophiae posuerunt: quin tandem eam tamquam medium ad perfectae felicitatis, quae nequit reponi nisi in Deo, assecutionem referrent, quod postremum utique erroneum est, sicut iam alibi ostendimus (3).

PROPOSITIO

Virtus est etiam ratione sui amabilis.

145. Assertio nostra manifesta erit, si animadvertamus omnem virtutem moralem, sive in actu sive in habitu consideretur, ex naturá sui in ordinata tendentia facultatum animi superiorum in propria obiecta sitam esse, per hoc enim a vitio discriminatur; iam vero ordo quivis *per se ac ratione sui* apprime convenit naturae rationali ab eaque adprobatur, sicut e contra inordinatio ac vitium quodvis eidem adversatur; ergo cum voluntas bene disposita sequatur dictamen intellectus, nequit non inclinari ad virtutem tamquam per se amabilem, quemadmodum intellectus nequit eam non approbare tamquam per se rationi consentaneam; eadem est enim relatio veri ad intellectum ac relatio boni ad voluntatem. Practerea, con-

(1) *Essai sur l'histoire du droit naturel*, part. 2.

(2) Vide dicta superius (part. 2. cap. 2. artic. 3. n. 92.).

(3) Part. 1. cap. 1. artic. 2. n. 10.

ceptus ordinis virtuti necessario adnexi, utpote *simplicem realitatem* dicens, complectitur quoque ideam *bonitatis simplicis* seu absque omni defectu; atqui talis bonitas est ratione sui amabilis: ergo etc. Atque hic quoque locum habet argumentum s. Thomae (1) desumptum ex eo quod virtus tamquam habitus addat potentiis seu facultatibus rationalibus actum, id est, simplicem perfectionem.

Insuper ordo qui in actibus virtutum deprehenditur, alius est omnino necessarius et a lege naturali absolute praeceptus, cuius nempe perversio in perniciem cedit ipsius naturae rerum; alius vero qui auget dumtaxat privatam vel communem hominis perfectionem; in primo casu cum agatur de intrinseca actionum bonitate cui *ratio formalis* legis velut quid extrinsecum nihil fere addit aut detrahit, virtus talibus actionibus sociata nequit non esse *per se*, excluso etiam omni extrinseco emolumento, naturae rationali conveniens et amabilis; in altero vero casu, vel ipsa exclusio necessitatis a lege manantis reddit actus virtutis *per se* ac *ratione sui* amabiles. Nonne mirantes suspicimus, naturali quodam amore prosequimur, et veluti cogente ipsa ratione laude dignos existimamus eos, qui nulla necessitate adacti sponte sua vitam e. g. pro incolumitate patriae periculo obiiciunt, quamvis inde nullum ipsis emolumentum obveniat? Tandem omnium iudicio, virtutis est reddere hominem eo magis probum, habereque rationem meriti eo maiorem quo in eius exercitio magis excluditur relatio ad emolumentum operantis ab ipsa virtute distinctum; sic nemo est qui non pluris aestimet illius probitatem et temperantiae aut misericordiae meritum, qui primam earum virtutum exercet ob praescriptum rationis ordinem absque respectu firmioris valetudinis corporeae servandae, alteram vero occulte et potissimum erga eos, qui nec grati animi sensum rependere solent: at si tota virtutis praestantia ab emolumentis ipsi extrinsecis repetenda foret, contrarium deberet accidere. Id ipsum eruitur quoque ex opposita vitii ratione; quod tanto turpius est, tantoque maiorem delinquentis animi malitiam prodit, quanto ab emolumentis extrinsecis magis praescindit, et veluti dumtaxat ratione sui patratum videtur.

146. Prima in contrarium ratio communis Hubnero et Wolfio haec est, si a virtutis cultu removeatur emolumentum, iam nomen virtutis erit vacuum et inane, nullaque idea de ipsius praestantia poterit efformari, sicut nec de turpitudine vitii; vel ad summum reducetur ad quidpiam ignotum, seu *unum nescio quid:* praesertim quod, praecisione facta ab assecutione felicitatis ad quam virtus naturaliter ordinatur tamquam ad finem, excludatur desiderium felicitatis, quod est firmissimum motivum inferens obligationem virtutis exercendae, seu conformandi actiones nostras immutabilibus regulis rationis.

Respond. ad 1. *Neg.* Prima pars difficultatis, ut patet ex fundamento, falsa est, eamque iam suo tempore Tullius (2) reprehenderat in Epicureis; cum enim non nisi emolumentum ab ipsa virtute distinctum removeatur, *ordo, realitas, perfectio*, seu intrinseca *bonitas* eidem indeficienter connexa semper remanent, quaeque sit eius nomini subiicienda sententia, luculenter manifestant.

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 55. artic. 1.

(2) *De Finib.* lib. 2. cap. 15.

Ad 2. *Neg.* pariter assertum. Etenim assecutionem felicitatis seu imperfectae in praesenti, seu perfectae in altera vita, quae sua sponte ac naturaliter virtutis exercitium consequuntur, non removemus *simpliciter*, sed sub respectu motivi et emolumenti praestantiam et amabilitatem virtutis unice constituentis; unde parum refert, quod naturaliter virtus ordinetur ad felicitatem tamquam *ad ultimum* finem, hoc enim non negamus, nec nunc inquirimus; sed tantum asserimus virtutem etiam in solo suo formali conceptu spectatam non destitui amabilitate intrinseca, posseque ab animo etiam ratione huius solius, tamquam motivi vel finis *proximi* naturaliter appeti. Hinc ulterius patet, neque desiderium naturale felicitatis tamquam principium intrinsecum actionum animi a nobis excludi, illud namque est de quo vere dicitur, *amor meus pondus meum, illo feror quocumque feror*, et sine quo animus relate saltem ad bonum iners ac inactivus seu potius indifferens remaneret; sed aliud est animum agere ex principio seu intrinseca inclinatione ad felicitatem; aliud, eamdem semper pro motivo vel fine etiam proximo in suis actionibus habere. Nonne ex desiderio felicitatis agimus, etiam dum divitias e. g. honores, etc. quae nec cum vera felicitate vitae praesentis necessario nectuntur, prosequimur? Nulla igitur est ratio quare idem desiderium non possit vel non debeat inclinare animum ad prosecutionem quoque virtutis propter se ipsam amabilis; eo vel maxime, quod in hac sententia adversariorum neque Deum ipsum possemus amare ex solo motivo intrinsecae eius bonitatis.

Atque dicta nuper facile aptantur illis, quae ulterius in contrarium congerit Hubnerus, dum ait, debere esse cur virtus sit amabilis sufficientem rationem, quae *in ipsa* virtute, per mentem seiunota a quacumque relatione, esse nequit, nisi velimus confugere ad quasdam occultas qualitates, vimque arcanam fascinandi homines; quod si ratio sufficiens fuerit *extra ipsam*, consistet in relatione quam habet ad naturam hominis, eiusque finem, ideoque in emolumento; praesertim quia secus virtus esset tantum quaedam idea abstracta, non valens producere obligationem eam exercendi, nec foret consentanea humanae naturae, cuius voluntas non sese determinat nisi propter bonum seu emolumentum, quo excluso adimitur omne incitamentum et impulsus ad agendum et voluntas ad indifferentiam reducitur. Et sane omnia haec statim evanescunt, facta distinctione inter rationem sufficientem *intrinsecam et extrinsecam*, emolumentum et incitamentum *intrinsecum et extrinsecum*, nec non animadversione, quod neque cogitatione possit seiungi relatio intrinseca quam virtus dicit ad ordinem, seu convenientiam cum rationali hominis natura, per quam relationem eius praestantia atque pulchritudo intrinseca constituitur. Haec autem cum in se sit quid positivum et reale *in concreto*, sicut ipsa perfectio ac realitas determinata per rationem *simplicis bonitatis* quam prae se fert etiam in singulis actibus, congruit vel maxime naturae rationali, eiusque voluntati; nec proinde eidem motivum seu incitamentum *intrinsecum* agendi adimitur, nec indifferentia activitatis, per exclusionem desiderii propriae felicitatis, inducitur.

Art. II. de negativa suiipsius conservatione

147. Debitum conservationis humani compositi, infert in primis obligationem abstinendi se (excepta manifesta divinae voluntatis significatio-

ne, quae tamen facile supponi non debet) ab illis omnibus actibus, qui *directe* ipsius compositi dissolutionem inducunt, vel *notabiliter* accelerant, evidentique periculo obiiciunt, aut gravem deformitatem qualis est e. g. membrorum mutilatio, et ineptitudinem ad vitae officia obeunda important. Diximus autem *directe* et *notabiliter*, nam *indirecte* vitam periculo obiicere, illudque intendere, urgente officio nobiliori e. g. fidelitatis erga Deum, boni publici et obedientiae debitae erga imperantem servandae, aut charitate erga alios homines, praesertim in spirituali et gravi necessitate constitutos, postulante, non solum iuri naturali non adversatur, sed ab eodem plerumque necessario exigitur, aut ut maius bonum minori laudabiliter praeferatur, permittitur. Similiter labores ordinarii et moderata corporis castigatio, intuitu maioris boni, comprimendae scilicet concupiscentiae, et carnis spiritui snbiiciendae, nedum a probis viris licito suscipiuntur, sed et ab Ecclesia catholica salubriter praecipiuntur, quamvis aliquatenus vires corporis exinde debilitentur, et quaedam interdum exigua dissolutionis compositi acceleratio sequatur (1). Atque hic manifesta elucet insania atque impudentia plurimorum haereticorum, nostrique aevi impiorum, qui pias huiusmodi castigationes corporis crudelitatis aut oppositionis cum iure naturae non dubitant insimulare, dum interim per ingluviem, ebrietatem et effraenae libidinis nefandam atque brutalem expletionem, nedum gravem sanitatis et virium corporis iacturam patiuntur sed etiam eiusdem dissolutionem, non minus in semetipsos crudeles, quam iuris naturae violatores, notabiliter accelerant atque haud raro ex integro inferunt.

Verum haec innuisse sufficiet; aequum namque est nos hic immorari praecipue teterrimo stoicorum errori, existimantium sapientis esse, si occasio ferat, se ipsum e vita educere, quem insana incredulorum turba cum auctore *systematis naturae* sequitur, et non solum theoreticis rationibus cohonestare nititur, verum etiam, heu nimis frequenter, violentam sibimet mortem variis et exquisitis modis inferendo, practice confirmat, indubiisque documentis ostendit se id communiter praestare, non ex quadam physica corporis dispositione aut complicata infirmitate sicut Montesquieu (2) de Anglorum natione falso contendit, sed ob amissum omnis religionis sensum, immanemque morum corruptionem et defectum aut abrogationem poenarum civilium: quae causae, ut advertit Tacitus, etiam apud veteres Romanos *autochiriam* seu *suicidium* frequentius reddiderunt (3).

(1) Quae hic dicimus concedentes potius aliquid quam positive affirmantes pronunciamus, constat enim factisque ipsis probari potest, nedum eas corporis castigationes quas catholica ecclesia praecipit, verum etiam illas longe graviores quas quidam sponte et amore solius virtutis assumunt cum vegeta et firma sanitate, nec non cum diuturna vita communiter sociari.

(2) *Esprit des lois*, libr. 14. cap. 12.

(3) Hic minime negamus suicidium posse esse interdum effectum dementiae, sive inculpabilem, dum haec a mero causarum physicarum influxu, sive culpabilem *in causa*, dum a quadam effraenata mentis cupiditate et passione velut expeditum rationis usum praepediente, dimanat; verum dumtaxat contendimus nullatenus posse adeo crebra et in quibusdam regionibus fere quotidiana huius sceleris exempla, soli cuidam aegritudini vel mentali alienationi attribui. Et sane, poteruntne soli aegritudini mentali attribui 17,524. *autochiriae*, in uno dumtaxat regno et brevi sex annorum, scilicet ab anno 1830. computandorum, curriculo patratae? Quid enim eruntne censendi dementes, qui sibi penitus conscii omnem cibi sumptionem detrectant, ut pereant? Qui immediate ante scelus de rebus suis accurate disponunt,

PROPOSITIO

Suicidium seu suiipsius interfectio propria auctoritate et deliberate facta iuri naturae directe adversatur.

148. Manifestum est autem eos qui sibi ultro mortem inferunt gravissime laedere ius nuturae; idque passim eruunt doctores post s. Thomam (1) ex triplici relatione, scilicet ad seipsum, societatem et Deum. Qui itaque sibimetipsis vitam eripiunt, agunt contra naturalem inclinationem, quam nedum hominibus, sed etiam brutis natura tribuit ad sui conservationem, quae inclinatio in homine cum non sit merus sensitivus instinctus, sed etiam rationalis, rationisque directioni subiectus, evidenter sub lege naturali comprehenditur, ut vel ipse horror naturalis a tali crimine, et conscientiae stimuli, dum aliquid contrarium huic inclinationi facimus, sufficienter manifestant. Accedit quod per talem actum amor ordinatus sui ipsius gravissime laedatur: etenim cum *esse actu* sit fundamentum omnis felicitatis et bonorum, quae naturaliter appetimus in hac vita, iam ex ordine rationis naturalis ante haec omnia teuemur nostram existentiam amare, eique nuncium remittendo, omnem simul naturalem felicitatis appetitum, mediaque ad eam comparandam respuimus, ideoque naturalem ordinem pervertimus; nam evidentissimum est praesentem vitam in eaque mansionem donec auctor naturae Deus voluerit, esse medium perfectae felicitatis assequendae. Adde insuper, ordinatum sui amorem esse normam amoris debiti aliis hominibus, eoque magis quemque hunc amorem laedere et ordinem rationis pervertere, quo proximiores sibi offendit; at nemo est proximior homini se ipso; necantes itaque semetipsos ordinem natura-

amicis valedicunt, et negotia tractanda committunt, quique praeterca lenes atque exquisitos modos, e. g. per successivum ac modicum gas carbonii evolutionis augmentum, mortem oppetendi inquirunt et eligunt, eamque praestolantur aut infami sceleris socio adscito, aut impiorum Rousseau et Voltaire librorum lectione distenti? Vide Ephemerides *L'ami de la Religion* etc. ubi postremis hisce annis etiam plura alia similia facta, in quibus vesana morum depravatio et impietas elucet, enarrata reperies.

Vide quoque opus iam laudatum cl. Debreyne (pag. 279. artic. *sur le suicide*) qui indubiis factis et rationibus validissime evincit, adeo frequentes suicidii casus non esse effectus amentiae, sed corruptionis morum, et praesertim neglectus legum ecclesiasticarum ac civilium, veraeque religionis; cum inter primaevos ac veros catholicos suicidia fuerint inaudita. Id demum ita concludit: *Il est singulièrement remarquable que le suicide devient fréquent chez les peuples à mesure que le catholicisme s'en retire, et qu'il est généralement inconnu dans les pays, où la religion catholique est exactement suivie et pratiquée. Le suicide était inconnu en Espagne, tant que ces peuples sont demeurés sincèrement attachés à la religion catholique, et surtout tant qu'ils l'ont pratiquée exactement. Voyez ce qu'est devenue l'Angleterre, cette terre classique du suicide, depuis qu'on en a banni le catholicisme. Dans les états d'Italie, d'Autriche et autres contrées catholiques de l'Allemagne le suicide a toujours été extrêmement rare*, etc. Vide iterum Ephemerides *L'ami de la Religion* etc. sub die 11. iunii an. 1840, ubi deprehendes scelus istud in dies augeri: etenim anno 1838. suicidia aequarunt numerum 2, 586. (virorum nempe 1, 886. et mulierum 700.); dum anno proxime praecedenti pervenerunt dumtaxat in eodem regno ad numerum 2, 443.

(1) *Summae theolog.* part. 2. 2. quaest. 64. artic. 5.

lem, et amorem sibi debitum graviter violant, crudelesque in semetipsos constituuntur.

Verum non minus debitum quoque iustitiae ordinem erga societatem ac Deum pervertunt, etenim homo non accipit vitam tantum pro semetipso, sed in bonum humanae societatis cuius membrum ab ipsa sui nativitate naturaliter constituitur, eademque lex naturalis quae societati imponit obligationem singulorum suorum membrorum conservationi ac bono providendi et invigilandi, imponit singulis membris onus concurrendi ad bonum commune quamdiu et quantum in ipsis est. Ab hoc autem *debito*, utique *absoluto* non vero *pacto* quodam *conditionato* (status enim socialis non est ex pacto) nulla infelicitas conditionis humanae vitae eximere potest quemquam, saltem enim exemplo patientiae et fortitudinis, constanter adversa perferendo, aliis potest prodesse; cum e contra se ipsum necando perniciosissime societati noceat, velut alliciendo alios ut propter molestias et infirmitates vitam abiiciant, deficiantque ab officiis societatis etiam essentialibus; sui itaque interfectores ius societatis violantes in eam iniuriosi fiunt (1).

Tandem mortem sibimet inferentes debitum iustitiae ordinem non servant erga Deum, in cumque impii ac rebelles constituuntur; Deus namque per dictamen rationis sufficienter unicuique manifestavit ordinatum sui amorem, qui malus bonum, quale est vita praesens relate ad iacturam quorumcumque bonorum temporalium, quae frequenter versis in contrarium rebus humanis possunt recuperari, vetat postponere minori, praesertim cum illius irreparabili iactura; qua in re praeterea maius malum assumitur ad minoris mali vitationem, quod est quoque evidenter contrarium rationi. Hanc igitur Dei legem interfectores sui imple contemnunt; et insuper supremum Dei dominium in hominum vitam sibi arrogantes de re aliena pro lubito disponunt, nedum contra manifestissimum rectae rationis iudicium, sed etiam divinam scripturam, quae (2) in persona Dei inquiens: *ego occidam, et ego vivere faciam;* dominium hoc tamquam singularem divinitatis praerogativam exhibet. His si addas, quod eum mortem sibimet consciscentes sint veluti ignavi milites, qui iniussu principis et ante tempus stationem sibi assignatam deserunt, nequeant id praestare etiam ob motivum futurae felicitatis citius assequendae, quam rationabiliter sperare nec possunt nec debent, habebis validam rationem, hoc quoque effugium praecludendi: praesertim quod etsi quis certus esset de praeparata sibi futura felicitate, inde dumtaxat sequeretur, quod mortem ultro venientem non deberet timere, minime vero quod vitam, quae est medium ulterioris meriti augendi, posset sibimet iniussu Dei eripere (3). Unde ad rem Tullius (4) ait:« Piis

(1) Aliud gravissimum damnum quod ex suicidio ac contemptu vitae propriae in totam dimanat societatem , sic paucis expressit apud eumdem cl. Debreyne loco memorato , Delisle (*Philosoph. de la nature*, tom. 3. pag. 309): *Un des grands principes qui doit armer la société contre le suicide , c' est que dés que la vie n' est plus rien pour un homme . il est le maître de celles des autres. Ainsi , il n' y a qu' un pas de l' envie de mourir à celle de tuer . . .* »

(2) *Deuteronomii* cap. 32. vers. 39.

(3) Eamdem rationem supposita animorum immortalitate sic urget eodem loco laudatus nuper Debreyne (pag. 286. et seq.) : *Il sait ou il doit savoir qu' il est destiné à un bonheur ou à un malheur éternel , selon qu' il aura rempli ou non la mesure des devoirs que Dieu demande de lui : or il doit raisonnablement juger qu' il n' a point encore rempli tous ses devoirs, puisque à chaque jour sont attachés des devoirs nouveaux.*

(4) *In somn. Scipionis* , cap. 3.

» omnibus retinendus est animus in custodia corporis, nec iniussu eius, a » quo ille nobis datus est ex hominum vita migrandum, ne munus homi- » num assignatum a Deo defugisse videamur. »

149. Ex dictis facile potes colligere 1. perperam Cocceium (1) naturalem suicidii deformitatem in dubio reliquisse quasi nempe auctoritas contrarium opinantium posset evidentes rationes elevare; parum itaque interest, etiamsi opinantes contrarium forent numero pares. 2. nullam fingi posse necessitatem, aut malum morale perpetrandi, aut sibimetipsi mortem inferendi; nam malum morale ab actibus voluntatis elicitis et liberis totaliter dependet, voluntas autem ad actus elicitos a nulla causa extrinseca, nec ab ipsa daemonis instigatione cogi potest; dura igitur ista necessitas alterutrum faciendi dari nequit relate ad nosmetipsos; ipsaque nostra mala moralia iam perpetrata, cordis sincera contritione, non vero alterius criminis et quidem gravissimi, quale est suicidium, admissione deleri debent, veniaque de ipsis a Deo postulari.

Praeter difficultates in fundamento expositas, sic etiam solent in primis arguere, suicidium non esse contrarium iuri naturae ex parte hominis: 1. quia est indicium fortitudinis animi: 2. quia sicut homo licito potest se in servitutem dare, ita et vita privare: 3. quia homo non amat *suum esse* nisi ut sit felix, et plerumque tot malis opprimitur, ut mors sit unicum contra haec mala remedium; vitaque proinde verum hominis malum dum in statu misere vivendi retinet.

Respond. *Neg. antec.* Ad 1. prob. *neg.* pariter assertum. Fortitudinis virtus in perferendis constanter adversis praecipue elucet, non autem in praeferendis maioribus malis ea quae nobis minora videntur, quod animi abiectionem potius arguit; unde et Aristoteles (2) inquit: « Ille itaque pro- » prie vir fortis dicitur, qui circa praeclaram mortem impavidus fuerit ... » Fortes praeterea in iis viriliter se gerunt, in quibus vires spectantur, aut » praeclarum est mori »: nihil autem horum, ut per se patet, in sui ipsius nece invenitur.

Ad 2. *Negat.* paritas. Et ratio est; etenim usus vitae propriae et civilis libertas subiacent potestati humani arbitrii, ideoque licito potest homo de his disponere, praesertim ad conservationem praestantioris boni (3), at

(1) *In Comment. ad Grotium.*

(2) *Ethicor.* lib. 3. cap. 6.

(3) Superius (in *nota* adiecta n. 106. nec non in altera adiecta n. 128.) ostendimus servitutem sumptam dumtaxat pro statu in quo quis destituitur civili libertate et fructibus proprii laboris ac industriae non esse quidem a iure naturae requisitam, at neque eidem iuri *positive* oppositam. Qua in re hoc quoque animadvertendum est, fructus proprii laboris et industriae nec non civilem libertatem, esse bona quaedam extrinseca et spectantia dumtaxat ad felicitatem vitae praesentis; ideoque quamvis quodammodo pertineant ad humanam personam, eam tamen revera non constituunt; unde potest quis, quin desinat esse humana persona, ius in huiusmodi bona, intuitu saltem alicuius boni maioris, puta incolumitatis vitae servandae, vel heroicae virtutis exercendae, alteri cedere. Hanc distinctionem qualitatum personalium in eas quae referuntur ad bona extrinseca et finem secundarium, et eas quae sunt proprie intrinsecae et finem hominis essentialem respicientes, non supponens vel confundens Ahrens in opere toties memorato, nimis extendit huiusmodi qualitatum dignitatem sive dum (pag. 36.) ait: *Chaque homme est but pour soi même; par là il a une valeur absolue ... Chacun est maître de sa personne, et aucun n' a droit sur la personne de ses semblables*, sive (pag. 123.): *Comme la personnalité de l'homme et les qualités qu' elle renferme ne sont pas des acqui-*

soli divinae potestati competit ius in vitam nostram, ideoque sola divina voluntas sufficienter cognita potest esse rationabile motivum mortis anticipandae. Hinc parum proficeres urgendo, eum qui se interficit, id facere volendo, et *volenti non fit iniuria*, quamvis enim ordinatum sui amorem laedendo, sibimet iniuriosus minime esset, quod tamen est falsum, adhuc gravissimam divini iuris laesionem haud dubie non declinaret. Praeterea axioma illud debet distingui, scilicet, volenti non fieri iniuriam, quando vult sive disponit de iis de quibus rationabiliter disponere potest; non autem in casu opposito, praesertim si disponat de illis quae eius dominio non subiacent, qualis est in casu vita propria.

Ad 3. *Neg.* utraque *sequel.* Hoc ipso quod non amamus *nostrum esse* nisi ut simus felices, sequitur nos debere amare in primis nostrum esse, quod et est fundamentum praesentis felicitatis et medium naturale futurae: cum nequeat dari maior infelicitas, quam utrique felicitati nuncium remittere. Porro falsum est, physicis malis quibus frequenter opprimimur (quid enim sentiendum est de malis moralibus superius indicavimus) nullum aliud praeter mortem remedium superesse, nam si a sapientissimo divinae providentiae ordine more impiorum non praescindamus, necessario fatendum est, mala haec aut ad nos corripiendos, aut ad praebendam nobis aliisque occasionem patiendi a benignissimo Deo ordinari, ideoque validissimum contra ea remedium est animi firmitas atque constantia sociata cum fiducia in Deum; praesertim cum numquam nobis certo scire datum sit, propter perpetuas humanarum rerum vicissitudines, quantum huiusmodi mala sint duratura. Vita itaque praesens utcumque misera, numquam est verum hominis malum, sed nobis aliisque plurimum potest prodesse, praecipue si vehementes cupiditates, quae mala haec plerumque augent, aut etiam sunt verae eorum causae, sedulo compescamus.

150. Opponunt deinde. Ex parte Dei suicidium iuri naturae non adversatur; non enim divinae providentiae ordo violatur, si materiae modificatio immutetur, nec mente a corpore soluta ordo universi orbis detrimentum patitur, aut anima minus sublimis erit, corpore aliam induente formam. Praeterea, vitam nobis Deus concessit tamquam beneficium, beneficio autem fas est nuncium remittere illudque abiicere, praesertim si fuerit molestum.

Respond. *Negando Antec.* cuius prima probatio, est mera rerum distinctarum confusio; siquidem nullus ordo divinae providentiae absolute intentus violatur sive per mutationem modificationum materiae, sive per separationem animae a corpore, violatur tamen in hoc secundo casu ordo moralis *hypothetice* a Deo intentus, dum ante tempus ab ipso definitum vis propriae vitae infertur; qui ordo moralis cum ordine physico mundi, et mutatio modificationum materiae arbitrio nostro subiectae, cum solutione animae a corpore, non nisi per absurdum ad invicem comparantur.

sition de sa volonté, mais qu'il les tient de l' Etre supréme, qui en exige le respect et l'inviolabilité, l'homme ne peut, par aucun contrat, s' engager à abdiquer ses qualités en faveur d' un autre individu, ou de la société. Numquid filius e. g. amittet valorem absolutum suae personae ex eo quod pater ius habeat in ipsum? Numquid nullum erit discrimen, sicut auctor vellet, inter iura realia et *proprie dicta* personalia? Numquid ius naturae violare censendus esset, qui pro incolumitate, e. g. patriae, aut spiritalis et aeternae vitae hominis alterius, se ipsum modo supra dicto in servitutem traderet?

Ad 2 probationem dicimus, vitam homini concessam quidem esse tamquam beneficium seu donum, quatenus non est ex debito, aut praecedente aliquo hominis merito, verum eius dominium homini concessum non fuit, sed tantum usus; unde habet simul rationem cuiusdam depositi nobis ad custodiendum traditi, de quo rationem ei qui tradidit reddere debemus.

Denique si quis opponeret facta quaedam e. g. Samsonis, Saulis, Raziae, etc. quasi nempe hi aliique quos sacrae litterae et historiae memorant, licet sponte interfecerint semetipsos, tamen vel sunt sancti, vel laude digni; poteris ea omittere, cum addita ratione, quod sacra Scriptura nunquam possit docere, aut Ecclesia adprobare quae sunt contra rationem, quodque responsio ad ea pendeat ab explicatione locorum s. Scripturae: at si particulares rationes scire velles, adeas s. Thomam (1), aliosque auctores. Quod spectat ad facta illa historica de quibusdam Martyribus, qui antevertentes cruciatus et mortem a persecutoribus inferendam, sibimetipsis eamdem intulerunt e. g. proiiciendo se in praeparatum ignem, etc. sciendum est eos id fecisse ex peculiari Dei monitu sive intrinseco instinctu supernaturali, atque sub hac dumtaxat conditione inter sanctos a catholica Ecclesia recensentur ac venerantur.

Art. III. De positiva suipsius conservatione

151. Debitum conservationis compositi nostri fundatum in ordinato sui amore, aut ordine naturalis rationis, non solum infert obligationem cohibendi nos ab iis actibus, qui nostram vitam praesertim in manifestum interitum directe adducunt, verum etiam ex adverso ponendi eos actus qui sunt naturaliter necessarii, tamquam media continuationis eiusdem vitae. Hinc in primis debitum incumbit moderati usus cibi et potus, nec non aliarum rerum, quae defectum quotidianum physicarum virium aut arcent, aut supplent; deinde aegritudine aut infirmitate ingruente, tenemur adhibere *ordinaria*, et quae in nostra sunt potestate remedia, quamvis satis gravem molestiam adferentia: quod si remedia *molestissima* forent, puta membrorum amputationes, iisdem quidem licito uti possemus, at saltem sub gravi obligatione, nisi forte in casu, quo vita et sanitas certo recuperari posset, aut pro communi bono necessario servari deberet, minime teneremur; cum incerta vitae conservatio non videtur tantum onus posse imponere, et praeceptum eiusdem conservationis pro hac parte est *affirmativum*.

Atque de hoc usu mediorum nulla est controversia: verum duae aliae quaestiones agitari solent; 1. an urgente *extrema* aut *quasi extrema* necessitate, licito quis valeat rebus alienis uti ad sui conservationem; 2. an vitam suam possit quis licito defendere etiam cum occisione iniusti aggressoris; certum namque est, iustis aggressoribus, quales sunt publicae iustitiae ministri, *positive* resistere, sine laesione eiusdem iustitiae nefas esse; sicut e contra, res ipsas nostras licito defendi contra iniustos aggressores, nullum eis inferendo damnum saltem huiusmodi, quod respiceret bona eorum maioris momenti.

152. Antequam primae quaestioni satisfaciamus, innuenda est prius multiplex *necessitatis* acceptio, et sensus istius axiomatis *necessitas non habet legem*, quo lex ipsa *necessitatis* dicitur exhiberi. Cum itaque *neces-*

(1) *Summae theolog.* part. 2. 2. quaest. 64. artic. 5.

sarium illud sit, *quod aliter fieri nequit*, ut per se patet *necessitas* ipsa non aliud erit, quam *vis quaedam* (aut eius defectus) *actionem vel eius omissionem physice aut moraliter ita inducens, ut aliter fieri non possit, vel saltem non sine operantis aut alterius periculo.* Unde manifestum est necessitatem dividi in primis in *physicam*, quae *simplex* et *absoluta* erit, prout exigentia aut defectus virium physicarum, aliter rem fieri non sinunt, cui si adiungatur etiam absoluta repugnantia de opposito erit necessitas *metaphysica; moralis* vero tantum aderit prout aliquid aliter fieri nequit sine magna difficultate. Deinde moralis haec *necessitas* dicitur *extrema*, quando quis e. g. invenitur in *proximo* periculo vitae corporalis aut spiritualis amittendae; cui assimilatur necessitas *quasi extrema*, quae adest in adiunctis extremam necessitatem immediate inducentibus. Necessitas *gravis* aderit, dum v. g. pericula, aut defectus rerum necessariarum, alterutrius vitae aliorumque bonorum conservationem reddunt admodum difficilem et molestam, iuxta diversam cuiusque status conditionem. Necessitas tandem vocatur *communis*, quae citra proximum periculum amittendi, et magnam difficultatem servandi alterutrius e. g. vitae statum, cum satis incommodum efficit.

Porro necessitas simplex et absoluta, tam metaphysica quam physica, utpote impediens libertatem actus, nulli legi subiicitur ideoque relate ad eam axioma illud *necessitas non habet legem* semper verum est; relate vero ad necessitatem moralem eget magna limitatione, nam in lege *mere positiva humana*, imo quandoque et *divina*, necessitas moralis non solum *extrema* sed *etiam gravis*, reddit saepe actionem licitam, quae alias illicita foret: non tamen *semper*, quia legem *positivam* divinam, imo et humanam cum vitae ipsius periculo tenemur custodire, quando secus agendo, detrimentum fidei et religionis, boni publici, vel contemptus legis et legislatoris sequeretur. In iure naturali, dum agitur de praeceptis, quorum materia nequidem improprie dictam (1) mutationem patitur e. g. circa blasphemiam, sicut ab eorum custodia *nulla* necessitas moralis quemquam eximere potest, ita nec axioma illud locum habere: in aliorum vero praeceptorum materia, necessitas *extrema* aliquam mutationem efficere, seu potius obiectum ab ipsa lege subtrahere valet. Atque hoc est a quo pendet primae quaestionis solutio.

PROPOSITIO I.

In extrema aut quasi extrema necessitate quis constitutus, licito potest uti rebus alienis domino suo superfluis aut non absolute necessariis, eodem etiam invito.

153. Statuta propositio paucis evincitur. Ius conservandi se ipsum est *absolutum*, et antecedens divisionem naturalium bonorum, inductam a iure gentium propter commodum eorumdem usum; ergo ius non laedendi alium in suis bonis, utpote *hypotheticum*, illius integritatem non tollit, neque debitum se conservandi adimit. Praeterea naturalis finis bonorum terrenorum sive divitiarum est, ut sint medium conservationis humanae naturae, quique illis abundat, tenetur ex ratione naturalis ordinis et amoris *saltem*

(1) Vide dicta superius (part. 2. cap. 2. artic. 2. n. 89.)

in extrema necessitate constitutis superflua largiri; ideoque id non faciens, talemque rerum usum impediens foret *irrationabiliter* invitus, resque illas tamquam non suas retineret; unde per talium rerum subtractionem nullum eiusdem ius laeditur, seu usus talium rerum, sub iure vetante laesionem alienorum bonorum non comprehenditur.

Ne autem quis de suo iure necessitatis sibimet blandiendo, cum magno aliorum detrimento velit sola surreptione propriae conservationi providere; animadvertendum est, quod ut hoc sit licitum, debeat supponi et vera ratio *extremae* aut *quasi extremae* necessitatis, cui insuper paucis et deterioribus rebus aequum est satisfieri, et *nulla* adesse *spes* rem precibus aut aliter domino consentiente obtinendi: nisi forte urgens indigentiae casus aut aliae rationabiles circumstantiae, a praemittenda postulatione excusarent. Hinc facile colligitur, quinam sit verus sensus istius enunciationis: *In extrema necessitate omnia sunt comunia:* et quare *ius necessitatis* non sit aliud, quam *facultas naturali aequitate nixa, se eximendi ab aliqua lege, quae ad casum necessitatis non praesumitur a legislatore extensa.* Utrum autem qui in extrema necessitate aliquid surripit, ad meliorem fortunam veniens teneatur restituere; id pendet ab alia quaestione utrum extrema necessitas non solum *usum rei* concedat, sed etiam *dominium* trasferat, et an ille qui surripit, in actu surreptionis nec *re* nec *spe* dives fuerit.

154. Quod pertinet ad alteram quaestionem, circa defensionem propriae vitae etiam cum iniusti aggressoris occisione, id quoque fas esse, non tamen necessario *praeceptum* communior doctorum sententia tenet. Fas quidem esse uti mox ostendemus, non esse vero *generaliter* praeceptum, sicut vellent Zieglerus, Buddeus, etc. quia licet foret inordinatum vitam propriam alterius vitae *ratione sui* postponere, cum alios teneamur dumtaxat diligere *sicut nos ipsos;* tamen si id fieret ratione perfectae charitatis erga Deum, vel intuitu spiritualis boni invasoris, aut alterius cuiusdam virtutis, prorsus liceret cohibere se a tali suiipsius defensione; nisi forte vita nostra esset valde necessaria communi bono, aut animae nostrae salus spiritualis periclitaretur, tunc enim tantum incumberet *debitum* se defendendi etiam cum caede invasoris.

Violenta haec sui ipsius defensio ut sit undequaque licita, per *moderamen inculpatae tutelae* solet temperari, quod involvit quatuor conditiones: 1. ut invasus non utatur maiori violentia quam sit opus ad vitae propriae ingruens et certum periculum propulsandum: 2. ut in ipso *aggressionis actu*, non *ante*, *nec post* vita adhuc vel iam in discrimine non existente, talis violenta defensio suscipiatur; secus in utroque casu potius vindicta privata quam necessitas defensionis locum haberet: 3. ut nullum aliud adsit medium mortis eiusque periculi declinandi; etenim hac in re, etiam fuga, utpote ex officio se conservandi arrepta minime dedecet virum utcumque timiditatis notam declinantem; sapientis namque est nulla cogente necessitate ancipiti aleae pugnae tutius remedium praehabere: quamquam fatendum est, fugam plerumque non esse remedium satis tutum, propter obversa terga inimico et periculum perniciosi lapsus: 4. ut aggressus non intendat per se et *absolute* mortem aggressoris, sed propriae vitae defensionem; illam enim intendere ratione sui *forte* esset quid semper inordinatum vel speciem vindictae contineret. Distinctio haec duplicis intentionis et effectus eiusdem actus optime subsistit, ut observat

s. Thomas (1), estque modus solvendi difficultates, quae ex auctoritate patrum Ecclesiae proponereutur; ipsi enim ut plurimum damnant etsi iniusti aggressoris necem, quatenus haec *forte* nequeat unquam *ratione sui* et *absolute* intendi, quod speciem quamdam privatae vindictae prae se ferret; vel etiam loquuntur, ut ait Lessius (2), de defensione non necessaria aut de periculo excessus, odii, irae et debitae moderationis. Similiter per illa sacrae Scripturae loca in quibus videtur prohiberi defensio sui, nonnisi livor vindictae, ut notant interpretes, excluditur.

PROPOSITIO II.

Servato moderamine inculpatae tutelae licita est quamvis non praecepta pro sui defensione iniusti vitae aggressoris occisio.

155. Assertio facile suadetur. In supposito conflictu cum bonum naturalis vitae aggressi in discrimen vocetur, si non esset licita violenta sui defensio, teneretur aggressus plus alienae quam suae conservationi consulere; hoc vero ordinatae sui dilectioni adversatur. Similiter iniustus aggressoris actus, cum iniquitas nemini suffragari debeat, nequit ius certum propriae conservationis aggresso adimere, quod tamen in hypothesi contraria accideret. Aequitas naturalis postulat, ut in casu etiam aequalitatis iurium, ius innocentis inique ac dura necessitate in discrimen vocatum per se praevaleat iuri alterius sponte sua atque per nefas se ipsum in discrimen coniicientis: quod non fieret si iniuste invasus a nece invasoris se cohibere teneretur (3). Praeterea, societas humana et civilis ius naturale propriae

(1) Loco proxime indicato, artic. 7.

(2) *De iustit. et iure*, libr. 2. cap. 9. dub. 8.

(3) Argumenta haec iugulant quoque memoratum H. Ahrens, qui quamvis instae sui defensionis conditiones (pag. 153. et seq.) exponat, violentam tamen huiusmodi defensionem sui et necem aggressoris velut immoralem et aeque inhonestam ac est ipsa aggressio habet, inquiens (pag. 156. et seq.) *La morale ne peut en aucune manière reconnaître à un homme le pouvoir de tuer sciemment un autre dans quelque circonstance extrême que ce soit, parce qu' elle doit rejeter le principe qu' on puisse faire le mal parce qu'un autre l'a fait, ou a l'intention de le faire vis-a-vis de nous.* (Nonne ista ratio supponit velut certum, talem *sui defensionem esse moraliter malam*?). *La morale prescrit de faire en tous cas le bien, jamais le mal.* (Utique nunquam malum morale, non autem physicum). *Elle prescrit de plus de ne pas considérer dans les actions la propre personnalité*... Numquid hoc locum debet habere etiam in officiis erga nosmetipsos? Aut forte nulla sunt huinsmodi officia? Falsa itaque est illatio: *Tuer un autre sciemment pour se conserver soi-même, pour quelque motif que ce soit, c'est violer un principe de morale.* Hoc namque non est, sicut auctor autumat, propriam utilitatem *l'intérêt personnel*, sive egoismum pro regula actuum moralium statuere, sed tantum in naturali lege proximum amandi eiusque iura servandi hunc ordinem agnoscere, scilicet, nos teneri proximum amare *sicut* nos ipsos, non autem *plus* quam nos ipsos. Unde falsum quoque est quod ibidem subdit: *Car toute justification se réduirait à cette argumentation: qu' il vaut mieux tuer un autre que d' être tué par lui.* Reliqua in quibus hic a veritate recedit Ahrens fundantur in omnimoda exclusione *moralitatis* a *iure*, in quod iam animadvertimus superius (In *nota* adiecta n. 62. part. 2. cap. 1 artic. 1.); ideoque per se corruunt, nullaque ratione possunt fulcire hanc illationem: *Les deux parties, l' agresseur et l' attaqué, se sont mis dans ce cas par leurs actes tous les deux hors de la sphère du droit. Ils ne sont plus justiciables que devant la morale, et celle-ci les condamme tous les deux.*

conservationis membris suis, nisi intuitu boni communis, abrogare nequit, et aliunde a repentinae iniustae invasionis casibus eadem membra plerumque custodire non valet; ideoque relinquit illis *potestatem naturalem* se ipsa in iis adinnctis defendendi, unico quod tunc ex hypothesi superest medio, violenta scilicet invasoris nece: praesertim quod et *vim vi* moderate *repellere*, omnia iura civilia permittant; et si secus foret, scelestorum hominum improbitas, cum magno societatis humanae detrimento, validum haberet stimulum, proborum civium vitam audacius aggrediendi; istorumque pietas sibimetipsi cederet in poenam.

156. Opponunt 1. In casu talis defensionis interfectio invasoris fit auctoritate *privata*, invasusque constituitur iudex in causa propria; quod utrumque rationi adversatur. 2. Invasor in eo statu necatus in aeternum periret, ideoque bonum eius *spirituale* postponitur bono *temporali* invasi, quod pariter est contra rationem.

Respond. ad 1. Verum quidem est necem invasoris in tali casu non fieri auctoritate personae publicae e. g. principis aut iudicis, fit tamen auctoritate publici iuris naturalis et civilis, tribuentis invaso, tamquam custodi vitae suae, potestatem *vim vi repellendi*, absque animo infligendi poenam et sumendi vindictam legalem, ad quod tantum requiritur auctoritas personae publicae. Unde etiam parum refert, quod invasus constituatur iudex in causa propria; non enim agitur de iudicio legali et contentioso, ubi praecipne locum habet illud axioma, *nemo iudex in causa propria;* sed de determinatione particulari circa necessitatem medii ad sui conservationem; in qua quidem determinatione potest quandoque haberi defectus moderaminis inculpatae tutelae, ast per hoc ius naturale propriae defensionis, quo et ipsa bruta modo suo gaudent, minime adimitur.

Ad 2. Similiter nex invasoris, cum praeter directam et absolutam invasi intentionem sequatur, eius aeternus interitus ipsi tantum potest et debet imputari, qui ab aggressione si vellet, poterat desistere, fitque dumtaxat *per accidens*. Unde idem foret dicendum, si invasor supponeretur demens aut ebrius; praecipue quod aequitas talis defensionis non ex minori aut maiori invasoris damno, sed ex necessario iure conservationis invasi colligatur. Praeterea, unde potest certo constare, invasorem superstitem in vita ad meliorem frugem atque ad aeternam salutem fore perventurum? Nonne potest aeque ipsius invasi aeterna salus in discrimine, vel saltem in dubio versari?

Urgent. homicidium est gravius malum omni actu inhonesto, et nulli fas est talem committere actum pro conservatione propriae vitae: ergo a fortiori non debet licita esse interfectio aggressoris. Deinde, cum pudicitia et honor saltem adaequentur bono vitae, etiam pro defensione illorum deberet fas esse necare invasorem iniustum.

Respond. ad 1. *Neg. cons.* cum s. Thoma (1) quia scilicet, actus e. g. fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad 2. *Neg. paritatem.* Etenim quamvis et hoc plerique auctores licitum esse contendant, idque forte admitti possit et debeat relate ad pudicitiam in casu manifesti periculi consentiendi in peccatum, attamen sufficiet manifestum utriusque discrimen assignare; siquidem naturalis vita ho-

(1) *Summae theolog.* part. 2. 2. quaest. 64. artic. 7. ad 4.

minis utpote fundamentum ceterorum bonorum, est bonum praestantioris ordinis, pro cuius amissione nulla compensatio haberi potest, sicut potest pro pudicitia per vim oppressa, et pro honore iniuste ablato. Praeterea pudicitia pro actu virtutis considerata, et verus honor in virtute fundatus ac ab ipsa dimanans, nemini invito potest auferri; pudicitia vero ut est integritas corporis, et honor ut est testimonium aliorum de nostra excellentia, constituunt bonum quoddam extrinsecum, instar pulchritudinis aut ornatus corporei cum bono vitae nostrae naturalis aut proximi nullatenus comparandum. Idem potest et debet dici de conservatione bonorum fortunae, nisi in casu quo haec essent *unicum et ultimum* medium conservationi vitae naturalis necessarium; tunc enim talis medii violenta ac iniusta aggressio aequivalet aggressioni ipsius vitae.

CAPUT III.

DE MUTUIS HOMINUM OFFICIIS

157. Sicut ipsum ius naturale solet in genere distingui in *absolutum* quod scilicet respicit actiones, aut omissiones hominum, spectata dumtaxat sola eorum natura, independenter ab omni determinato statu, pacto, facto, aut conditione, quae exigentiis mere naturalibus aliquid adiiciunt; et *hypotheticum*, quod omnia aut aliqua istorum supponit: ita et officia hominis erga alios, in eodem sensu, alia dicuntur *absoluta*, *hypothetica* alia. Officia absoluta, rursum distinguuntur in *perfecta*, quae important debitum ex iustitia *rigorosa*, ut sunt, *neminem laedere, suum cuique tribuere*, *etc.* a quibus deficientes constituuntur formaliter iniusti, et in *imperfecta*, quae tantum *ex aequitate* aut convenientia quadam *naturali* dimanant, ut e. g. erranti viam ostendere, haustum frigidae profluentis non prohibere vel permittere, etc. quaeque vocantur *imperfecta* non ideo, quasi nulla unquam daretur obligatio ea adimplendi, sed quia pro maiori vel minori circumstantiarum exigentia, magis aut minus naturali aequitati congruunt aut adversantur, et seclusa *gravi* alterius *necessitate*, qui ab iis deficit tantum *inhumani*, aut *non benevoli* et *non benefici*, notam contrahit: *iniquus* tamen, vel etiam aliquatenus *iniustus* merito diceretur, si gravis alterius necessitas ad illa adimplenda urgeret. Unde patet quomodo officia haec *imperfecta* transeant quandoque in *perfecta*, et quomodo sub obligatione legis naturalis comprehendantur; non semper enim habent tantum rationem merae virtutis et humanitatis, aut ultroneae beneficentiae, sicut foret in casu quo ex. gr. ex errore viae gravc alteri damnum immineret; vocantur autem talia officia *innoxiae utilitatis*, quia communiter exhibentibus ea nullum aut leve incommodum adferunt, egentibus illis apprime prosunt.

Fundamentum omnium istorum officiorum, est amor naturalis ex praescripto rationis omnibus hominibus debitus, a specifica naturae aequalitate, identitate finis proprii rationalis naturae, mediorumque ad illum obtinendum communitate, dimanans, atque medium per se constituens communis felicitatis, per pacatam et tranquillam vitam socialem, saltem ex parte, assequendae. Mutuus iste hominum amor infert obligationem ad omnia illa seu *perfecta* seu *imperfecta* officia, quibus servatis manet salva, neglectis vero manet deficiens in aliis prosecutio aut assecutio naturalis felicitatis: quia autem ab amore unicuique proprio et ordinato, ut aequum est

et alias monuimus, amor iste communis ac mutuus normam sumere debet, hinc pro generali ipsius et istorum officiorum principio recte statuitur sequens enunciatio; *quod tibi vis*, vel *non vis fieri, alteri feceris*, vel *non feceris* (1).

Duplex pars huius enunciationis praebet nobis duplicem distinctionem in expositione horum officiorum sequendam, quarum prima comprehendet generaliora officia absoluta sive *perfecta* sive *imperfecta*, ad neminem laedendum spectantia; altera eadem considerabit prout ad promovendam communem felicitatem sunt positive requisita; his adiiciemus particularem quaestionem de officio sermocinantium; haec namque scitu magis necessaria arbitramur, omissis interim aliis praesertim *hypotheticis officiis*; quae cum ad

(1) Principium istud, ut ex dictis facile colligitur, in ipsa rationali hominum natura fundatur, ideoque ab omni homine ratione utente et non solum a christiano debet admitti. Non est autem in se *vagum* et omnimode indeterminatum, sed pro ratione generalis principii sive regulae se porrigit tantum, ut mox videbimus, ad omnia ea, quae spectata similitudine atque specifica identitate humanae naturae nos aliis et alii nobis tenemur ad invicem praestare, comprehenditque positivam et negativam huiusmodi officiorum partem. Neque principium hoc omnium istorum officiorum determinationem in arbitrio cuiuslibet relinquit, cum in eo subintelligatur relatio ad exigentiam naturalis ordinis et iudicium rectae rationis, seu *quod tibi vis vel non vis rationabiliter fieri, alteri feceris* etc.

Hinc vero cogimur etiam hac postrema vice animadvertere in H. Ahrens, qui propter consuetam voluptatem cuncta innovandi et christianam doctrinam identidem carpendi, istud quoque principium velut vagum, indeterminatum et arbitrarium respuit in memorato saepius opere (pag. 66.): *La maxime chrétienne: ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît, maxime qui a été souvent établie comme règle de conduite dans les rapports de l'homme avec ses semblables, trop vague pour être une règle morale, est encore moins propre à devenir un principe de droit et de législation, puisqu' au lieu d'énoncer une règle générale et précise, elle abandonne tout à l' appréciation et au sentiment personnel de chacun.* Vocat porro Ahrens huiusmodi principium *christianum*, et illud tantum *negative* exprimit: at christiani doctores tale principium magis determinatum et ab individuali arbitrio independens semper statuerunt. Eritne ideo *christianum*, quia in illo Dei et Christi Domini praecepto, *diliges proximum tuum sicut te ipsum*, quodammodo praecontinetur? At Deus et Christus Dominus non solum negativa sed et positiva mutuae dilectionis praecepta seu officia tradidisse dicendus est, et aeterna sapientia non poterat regulam seu mensuram moralitatis dumtaxat insufficientem, vagam et arbitrariam commendare.

Animadvertendum est doctrinam hanc in qua pro mensura officiorum nostrorum erga alios statuitur amor ordinatus erga nosmetipsos sive nostrae felicitatis, rectissimam esse; nec nisi inordinatissime procedere, qui contraria ratione nituntur officia hominis erga semetipsum subordinare officiis erga alios; quasi nempe homo non teneretur quaerere propriam perfectionem et felicitatem nisi ut esset utilis aliis. Verum, nonne hoc est hominem qui esset solus omni officio erga semetipsum solvere? Praeterea ut debitum amandi se proflueret a debito amandi alios, deberemus alios amare plus quam nosmetipsos, quod est impossibile. Insuper, quia tenemur alios amare propter naturae similitudinem, si nihil erga me ipsum teneor ratione meae naturae, ad nihil quoque tenebor erga alios. Atque hinc vehementer miramur, cl. Galluppi virum caeteroquin doctum et pium in hanc sententiam descendisse (Filosof. morale §.64.), quamvis in antecessum asseruerat (§.31.) ipsemet: *Riguarda costantemente e senza eccezione ogni uomo come un altro te stesso.* Verum ista incohaerentia inde forte ortum traxit, quod cl. auctor duo prima principia iuris duosque ultimos hominis fines (ibid. §. 34.) nempe *dovere* e *felicità* statuat, quodque suam faciat opinionem Kantii, scilicet: *ubi adest utilitas propria ibi non potest esse virtus.* (§. 154.).

particulares hominum status aut conditiones, et contractuum, pactorum, etc. adimpletionem, aut rerum pecuniarumque permutationem, etc. pertineant, videntur potius esse proprium obiectum iurisprudentiae forensis, et quatenus ad conscientiae directionem praerequiruntur, a moralibus theologis fuse exponi solent.

Art. I. DE MUTUO OFFICIO NEMINEM LAEDENDI

158. Latissime huiusmodi officium porrigitur; pro diversitate bonorum *naturae* et *fortunae*, *animi* et *corporis*, nec non pro diversa ratione, qua *verbis* vel *factis*, *positive* vel *negative*, *directe* vel *indirecte*, laesioni subiici possunt. Vetamur itaque in primis laedere alios circa bona animi, turpissimis scilicet erroribus, praeiudiciis et opinionibus illum imbuendo, falsis dogmatibus depravando, ab acquisitione cognitionum ad vitam rationalem recte instituendam necessariarum impediendo, exemplis aut pravis suasionibus ad vitia et voluptatum sequelam pelliciendo, etc. Porro huiusmodi bona cum ad nobiliorem hominis partem, scilicet rationalitatem et vitam rationalem pertineant, proximiusque conducant ad naturalis felicitatis assecutionem, laesio hominis in iis gravissimam continet oppositionem cum debito naturalis amoris in similitudine naturae, identitate finis et communis felicitatis fundati; praecipue, quod qui ex depravatione mentis et cordis seu rationis et voluntatis, potius quam ex humana fragilitate in vitia proruunt atque a fine proprio deflectunt, longe difficilius ad bonam frugem revocantur, graviorem que perniciem humanae societati, tamquam putrida eiusdem membra, parant.

Idem dicendum est de laesione in bonis corporis, aut *naturalibus*, ut sanitate, integritate membrorum, vita, mediis eiusdem conservandae, et civili libertate, aut in bonis *fortunae*, ut rebus mobilibus vel immobilibus, earumque naturalibus aut industrialibus fructibus; cum enim haec omnia unicuique vel ex generali divina ordinatione, vel particulari eiusdem providentia, aut propria cuiusque industria cedant in proprietatem aut usum, iam unusquisque habet ad ea ius proprium, quod in aliis supponit debitum se abstinendi ab iis sibimet vindicandis, vel quovis modo destruendis. Accedit, quod si tale ius ex una parte et debitum ex altera non supponatur, et si cuilibet quemvis percussionibus, vinculis, mutilatione, inedia, furtis, rapinis, vitaeque ipsius aggressione et ereptione, etc. laedere impune liceret, supremum ius divinum in res omnes arbitrio cuiuslibet subiiceretur, omnesque passim iure se suasque res honestis mediis conservandi ac perficiendi, cum ingenti boni publici et socialis tranquillitatis iactura privarentur: sicque aequalitas specifica naturae, et ratio communis felicitatis pessumdaretur, atque homo in homine sanctissimam Dei imaginem singulari ratione et naturaliter referente, nullatenus venerari teneretur.

Id ipsum fere valet relate ad detractiones, calumnias, falsas delationes, etc. quibus laedi solet honor et fama, seu bona apud alios existimatio, quam quisque sibi, vel propter singularem donorum naturalium eminentiam, vel propter diligens virtutum exercitium comparat, et ad quam tamquam bonorum fortunae maximum, ius retinet, donec per proprios defectus manifestos aut legalem declarationem, ab eodem excidat.

159. Prohibitio alios laedendi fert secum aliud gravissimum hypotheticum et consequens debitum, scilicet iniuste illata damna reparandi, quo-

tiescumque eadem nobis *proprie* et *vere* imputari possunt, et laesus in damnum libere non consenserit, nec iuri suo cesserit. Etenim frustra prorsus natura aequalitatem iuris unicuique ad sua tribuisset, si qui damnum iniustum, vel personalem iniuriam intulit ad compensationem utriusque minime teneretur; et insuper deficeret efficax naturale medium cohibendi effraenam mortalium cupiditatem habendi, et vindictam sumendi insanam voluptatem. Praeterea reparatione damnorum nullatenus facta naturalis ordinis violatio *in effectu* semper subsistens nedum privatam, sed et publicam quietem et ad communem felicitatem tendentiam redderet impossibilem; laedentium vero animus *in affectu* nocendi hostiliter persistens viam redeundi ad debitam cum offenso pacem omnino praecluderet.

160. Atque haec in genere dicta sufficient, peculiarem namque modum, per privata scilicet certamina vulgo *duella* seu *monomachiae* dicta, mutuo sibi nocendi a truculentis, barbaris, et superstitiosis temporibus ad nos manantem, et in plerisque nationibus ob defectum praesertim legum civilium et contemptum ecclesiasticarum adhuc in usu, naturali legi et rationi adversari, probare debemus. Origo et causae duelli (quo nomine apud antiquos veniebat etiam bellum) introducti penes diversas nationes videri possunt apud cl. Gerdil (1) pluribus eas prosequentem; nobis sufficiet animadver-

(1) Porro cl. auctor (*Traité des combats singul.* chap. 1.) ad tres classes revocat occasionales et morales causas quae originem dederunt duelli instituendi : 1. *Une indépendance et une liberté sauvage , qui se soutient à la faveur d'un gouvernement grossier et à peine ébauché.* 2. *Un point d' honneur mal entendu , fondé sur des notions fausses et imparfaites de valeur , des talents militaires et de la gloire des armes.* 3. *Une superstition aveugle, qui faisoit regarder l'issue du combat comme un témoignage de la Divinité , qu' ils croyaient devoir toujours se déclarer d' une manière sensible en faveur de l'innocence et du bon droit.* Postrema haec causa apud omnes nationes locum amplius non habet , nec nisi auctoritate quarumdam civilium legum suffulta potuit per plura ignorantiae saecula horum certaminum inhonestatem tegere , eorumque usum et consuetudinem promovere. At vehementer mirandum est , quare duae primae causae etiam nostris temporibus in quibusdam nationibus vel maxime cultis (si tamen vera praesertim moralis cultura dari unquam possit absque solidis catholicae religionis et fidei fundamentis, eiusque legum custodia) adhuc non desinant suos effectus producere , quum et ipsi Turcae, testibus Busbecquio et Brantomio, nec non gregales milites regni Tonquinensis (Alexand. Rhodes , *itiner.* libr. 1.) europaeorum hominum duellandi rationem , barbariem redolere , esseque indignam homine rationali et viro equestri, autumant.

Turpissimam hanc fere totius Europae et praesertim suae patriae aberrationem candide et sincere fatetur , simulque accurate in eam animadvertit cl. Debreyne in opere superius laudato (artic. *sur le Duel*): *Dans l' état actuel de notre dépravation intellectuelle et morale , dans le siècle que l' on appelle siècle des progrès et des lumières, siècle de raison et de haute civilisation, il règne en Europe, et surtout chez le peuple qui se croit le plus éclairé du l' univers et à l'apogée de la civilisation, il règne, dis-je, chez ce peuple ou le peuple français un préjugé que lui ont légué les siècles d' ignorance et de barbarie. Ce préjugé , c' est l'idole du faux honneur à laquelle on sacrifie , par une cruelle et incompréhensible stupidité , la vie des citoyens; le bonheur des familles, la morale et la religion, c' est-à-dire tout ce qu' il y a de plus sacré parmi les hommes .... Sans doute un jour la posterité , plus sage que nous, regardera nos siècles dits des lumières comme des temps d' ignorance et de barbarie. Et effectivement , souffrir une coutûme atroce et insensée contre la raison et au sein du christianisme , c' est-à-dire, ne point punir comme ils le méritent des homicides volontaires, des meurtres prémédités, solennels, publics , scandaleux , c' est le premier et le plus grand caractère d' une nation dégradée, abrutie et barbare*, etc. (pag. 332. et seqq.).

tere, duellum prout in praesenti quaestione sumitur, non esse aliud quam *singularem et funestam duorum aut paucorum pugnam*, *privata auctoritate, privatisque de causis*, *et ex condicto initam*. Porro per hanc definitionem duellum istud differt: 1. a bello, in quo multitudo contra multitudinem solet certare; et a rixis atque ludicris certaminibus, in quibus communiter nec singuli contra singulos, nec armis ad graviter nocendum aptis, nec animo nocendi certamen instituitur: 2. a duello publica auctoritate publicaeque utilitatis causa, vel Dei iussu, suscepto, e. g. ad citius, securius et cum minori sanguinis humani effusione bellum absolvendum: 3. ab aggressione inopinata, in qua absque condicto duo aut plures ira furentes proruunt in arma, vel casu sibimet occurrentes in platea digladiantur, aut ex insidiis erumpentes dimicant. Duellum etiam sic limitatum solet distingui in *solemne* quod servata quadam forma circa tempus, locum, testes, patrinos, provocationem, etc. perficitur; et *simplex*, quod fit ex sola expressa vel tacita *pactione* seu condicto loci et temporis; sive tandem utrumque *ficte* tantum, sive usque ad internecionem, vel gravem laesionem, aut primam sanguinis effusionem suscipiatur. Duellum vocabatur quoque *iudiciale*, quando ad dirimendas contendentium lites, vel supplendam insufficientiam legalis probationis a iudicibus et legibus quibusdam revera barbaris, permittebatur, et extra *iudiciale*, quando quovis praetextu iniuriae ulciscendae, aut ignominiae propulsandae sponte suscipiebatur. Ad haec privata duella saltem ex parte reducuntur quoque *diffidationes* seu privatae renunciationes fidei, et inimicitiae per quaevis hostilia denunciationes, quae turbulentis imperii Romano-Germanici saeculis plurimum invaluerunt (1); nec non equestris scientia Italorum a Marchione Maffei acriter damnata, et a Comite Bellincini quasi esset innoxia vindicata.

Quia autem de duello quod fieret iussu Dei, aut supremae politicae auctoritatis, ratione communis utilitatis, nihil est in particulari dicendum; duella vero *iudicialia* hisce nostris temporibus amplius non dantur, eorumque pravitas ex dicendis facile inferri poterit; loquemur itaque de duello in prima eius acceptione, et prout nunc suscipi solet, velut medium contumeliae, aut laesi honoris vindicandi, animique fortitudinis venditandae, statuimusque sequentem propositionem.

(1) Ex P. Ignatio Schwarz (*Inst. iur. publ. univers. natur. et gent.* part. 1. titul. 4. instr. 3. §. 2.) iuvat haec pauca innuere circa huiusmodi *diffidationes*, quae speciem quamdam privati belli, seu potius publicae privatorum hominum vindictae et aggressionis, prae se ferebant. Denunciabantur porro voce vel litteris, aut expositis nonnullis diffidationis signis e. g. scopis, titionibus, carbonibus, etc. quibus ille qui se esse offensum existimabat, comminabatur alteri, se ferro, cladibus, incendio, etc. tantum detrimenti eius personae, possessionibus, domibus, pago, etc. allaturum, ut scopis converri possint. Teterrimus sane modus sua manu ius sibi quaerendi, aptissimusque aliquam nationem brevi tempore in latronum speluncam convertendi; qui tamen olim in Germania praesertim tantas egit radices, ortum ducens ab infantia HENRICI IV. imperatoris, et turbulento quorumdam eius successorum regimine, ut instar iuris cuiusdam germanice *Haus-Kolben* oder *Faust-Recht*, haberetur, nihilque ad illud extirpandum FRIDERICI I. et II. ALBERTI, LUDOVICI curas profuisse: quin ipse CAROLUS IV. imperator non nisi quamdam limitationem huic nefandae consuetudini inducere valuit; donec tandem conatibus FRIDERICI III. MAXIMILIANI I. et CAROLI V. habitis diversis comitiis, pestis haec a tota Germania anno 1555. exulare coacta fuit, in eiusque auctores gravissimae poenae fuerunt constitutae.

PROPOSITIO

Duellum, sive singulare certamen privata auctoritate privatisque de causis, et ex condicto initum, est iuri naturali absolute contrarium, humanae societati vel maxime perniciosum, ineptumque ad finem ad quem solet assumi.

161. Et primo quidem duellum proprie dictum esse intrinsece malum facile probatur vel ex tradita superius (1) doctrina de suicidio; nam et eaedem rationes in oppositum consideratae valent quoque ad ostendendam homicidii pravitatem, et qui *ex spontanea* provocatione et acceptatione duellum instituunt, nedum propriam integritatem vel vitam, sed *potissime* alienam, uterque eorum manifesto discrimini *directe* obiiciunt; quod evidens discrimen nec per conditionem primae tantum effusionis sanguinis, propter aestum certaminis, et difficultatem reflexi moderaminis armorum sufficienter removetur: iam vero eiusdem est pravitatis, extra casum necessitatis propriam et alienam vitae incolumitatem periculo exponere, quam actu sibi vel alteri eamdem vitam auferre. Qui itaque duello congrediuntur, crudeles in semetipsos, iniusti erga proximum, iniuriosi Deo, qui titulo *creationis* et *conservationis* sibi reservavit ius vitae, membrorum, etc. constituuntur. Quia vero uterque monomachus, ut vel ex ipso certaminis fine patet, alterius necem vel laesionem unice intendit, hinc talia certamina, *fabricante diabolo* revera *introducta* potissimum de pravitate laedendi alterum participant.

162. Deinde quod spectat ad humanae societatis perniciem etiam pro statu naturae seu ut vocant *merae libertatis*, quam sponte sua produceret nulli legi subiecta facultas duellum ineundi; quis est qui non videat, quantus hinc fortioribus debiliores opprimendi aditus panderetur? Quot caedes, vindictae, perturbationes, paci cum aliis etiam in illo statu quaerendae directe oppositae, inde manarent? In statu praeterea civili, cum iura privatorum, quatenus ad bonam eiusdem status gubernationem pertinet, sub tutela ipsius societatis, seu politicae eiusdem potestatis contineantur, eidemque onus incumbat civium iniurias vindicare, lites atque contentiones dirimere, etc. quisquis sibimetipsi, extra casum iniquae et inopinatae aggressionis, per se ipsum ius dicere, atque arreptis armis suam aliorumque vitam in discrimen ponere audet, nedum debitam eidem potestati subiectionem detrectat, sed eiusdem iura sibi arrogat, civilemque communitatem membris suis sibimet in primis necessariis, aucta huiusmodi licentia mutui certaminis, brevi expoliatam ad interitum perducere satagit. Unde patet quantopere intersit ipsorum imperantium, nefandum hunc duellorum usum legibus ac poenis gravissimis cohibere.

163. Est quoque contra ordinem naturalis rationis uti mediis ad obtinendum finem ineptis, quale profecto medium est duellum, 1. ad litem dirimendam, manifestandam veritatem detegendamve innocentiam. Quis enim potest esse naturalis nexus horum trium cum exitu certaminis, qui a maiori virium firmitate, dexteritate manuum, vel artis gladiatoriae peritia communiter dependet? Numquid minus dubiae contendentium rationes, minus latens veritas, et innocentia magis perspecta esse, ideo dicenda erunt, quia

(1) Huius partis cap. 2. artic. 2. nn. 148. 149. 150.

unus contendentium alteri vulnus, aut mortem intulit? Numquid Deus huius dubiae aleae exitum pro ratione meriti contendentium se directurum spopondit; aut experientia non ostendit saepe innocentes occubuisse, vel utrumque dimicantem aequale damnum subiisse? (1). Nonne hoc est Deum tentare, seu velle divinae eius providentiae leges ad proprii arbitrii placita exigere?

2. Labem ignominiae minime abstergit, nec laudem fortitudinis adipiscitur, sive provocans sive acceptans duellum. Etenim ignavus et infamis nequit quis desinere esse ob erroneam stupidissimarum mentium persuasionem, et vel ipso in statu naturae laus fortitudinis absque iustitia et aequitate, ablataque aestimatio sine publico prudentum iudicio, non acquireretur. At quaeso, quaenam iustitia aequali periculo infelicis exitus certaminis offensum et offendentem obiicere? Quae aequitas, robore virium corporearum, quae sunt homini cum belluis communes, velle decertare pro innocentia et honore, dotibus propriis solius rationalitatis? Nonne, spretis subsannationibus ac calumniis insanae plebis verus honor ac laus fortitudinis vel ex sola *professione promptae ac legitimae defensionis*, siquidem iniurians audeat iniusti aggressoris vices agere, honestatisque atque publici boni cura, longe facilius colligitur? accedente praesertim amicorum et prudentum hominum approbatione in statu quoque naturae non defutura (2).

(1) Dum olim in quibusdam civilibus et criminalibus causis defectus sufficientis probationis ope duelli suppleretur, contigit interdum ut bona victori adiudicata debuerint deinde restitui haeredibus illius qui in certamine occubuit et tamquam reus habitus fuit, eo quod post aliquod tempus innocentia interfecti detecta et verus criminis aut damni auctor agnitus ad talis iudicii reformandam sententiam adegit. Si vero mireris, cur hisce non obstantibus, iste contentiones dirimendi modus fuerat interdum etiam ab ecclesiasticis iudicibus admissus, et velut *Dei iudicium* habitus, aut exinde inferas ipsius ecclesiae auctoritate probari duellum quandoque licitum esse; animadvertas oportet ad miseram illorum quando haec fiebant temporum conditionem et ad universale praeiudicium quod ex falsa apprehensione divinae providentiae et curae circa sortem innocentis et rei invaluerat: haud secus quam aliae quaedam innocentiae aut veritatis vulgares probationes, e. g. ope ferri igniti, aquae ebullientis, etc. quae quidem etiam a quibusdam particularibus ecclesiis probabantur, at universalis ecclesiae vel summorum pontificum oraculo nunquam fuerunt firmatae.

Praeclare, ut solet, declarat istud cl. Gerdil (loco superius indicato chap. 4. artic. 1.): *toutes ces épreuves, aussi bien que celle du combat étoient reconnues pour des jugemens de Dieu. C' étoit le nom qu' on leur donnoit dans les tribunaux, aussi bien que dans le langage ordinaire. Le préjugé général des peuples avoit pénétré jusques dans quelques eglises particulières . . Les papes et les conciles, qui ont condamné ces abus: les plus saints et les plus savans personnages de l' eglise, qui dans les temps même les plus obscurs les ont attaquées dans leurs écrits, le roi st. Louis, qui les défendit dans des réglemens pleins de sagesse et de religion, font sentir que c' étoit tenter Dieu, que d' emploier des moiens qui n'avoient aucune proportion avec la fin qu' on se proposait, et par lesquels il sembloit qu' on voulût par une téméraire présomption éprouver la Providence, en lui imposant la nécessité de faire des miracles, pour ne pas laisser périr l' innocence.*

(2) Haec animadversio excludit duelli honestatem etiam pro statu mere naturali, quod in quibusdam saltem casibus licitum esse quidam ex doctoribus olim arbitrati sunt. Verum de hoc inferius in solutione secundae difficultatis adhuc loquemur, hic in antecessum monemus intrinsecam duelli pravitatem eruendam esse ex pluribus simul sumptis rationibus, et praecipue ex eo quod aequalem statuat innocentis et rei conditionem, quodque etiam in casu aequalis dubii circa rationes utriusque conten-

Quod in statu civili adhuc facilius obtinetur, stantibus legibus et poenis humanis adversus calumniatores et detractatores; quorum proinde petulantiam velle ope duelli compescere, apud aequos rerum iudices idem erit, ac verum honorem amittere et duplicatam ignominiae labem tam propter divinae quam humanae legis despectum et violationem, contrahere, sive quis vincat sive vincatur.

164. Opponunt 1. Licitum est vim vi repellere etiam cum aggressoris nece, et vita ipsa est praehabenda honori, inter bona fortunae bono maximo; ideoque licitum etiam debet esse duellum. Deinde, dato quod vir e. g. equestris sit ignominia ab altero affectus, et nisi ad singulare certamen descendat, nedum timiditatis notam et famae honorisque iacturam sit passurus; sed dignitate, officio et consequenter bonis ad convenientem sui status et vitae conservationem necessariis foret destituendus; iam tunc ac-

dentis, exitus certaminis ope physicarum virium semper nullum contineat naturalem nexum cum veritatis aut innocentiae manifestatione, quae rationes profecto aeque pro statu merae libertatis sive naturae, ac pro quacumque hypothesi sive eventu debent valere. Hinc Lessius, Layman, Reiffenstuel, Veistner, Seybold, Pichler, aliique dum acceptationem praesertim duelli licitam esse dixerunt, in casu quo unicum foret medium ad gravissima et certa declinanda damna, e. g. dignitatis, officii et inde manantium bonorum congruae sui status conservationi necessariorum iacturam, quia nempe tunc eligeretur periculum *dubium* sive *minus* malum, ad declinanda damna certa sive *maiora* mala; non videntur respexisse aliam duelli pravitatem nisi insufficientiam medii ad finem et defectum potestatis disponendi de propria et aliena vita, quae rationes utpote hypotheticae indicant tantum talis inordinationis obiectum posse interdum extrahi a lege, sicut revera extrahitur e. g. si pro bono patriae, aut Deo iubente vitam propriam quis periculo certi interitus obiiciat. Superioribus igitur rationibus consideratis duellum pro quocumque casu et hypothesi etiam mere naturalis status retinet suam intrinsecam pravitatem.

Hinc merito a doctis solet reprehendi Grotius quod pro duobus casibus duelli honestatem tueatur; primo si invasor concedat alteri dimicandi licentiam, alioquin eum occisurus sine dimicatione; tunc enim expectanda est violenta invasio illataque vis vi repellenda; non vero dimicandi conditio acceptanda, ideoque nunquam locum habere potest duellum *coactum*, cum talis provocatio si moraliter transeat in iniustam aggressionem, quod fieret renuendo certandi conditionem, ius dumtaxat tribuat se defendendi ab huiusmodi aggressione. Neque etiam fas esset, quod secundo loco Grotius contendit, duellum inire, si magistratus duobus ad mortem damnatis, alterutrius salutis causa, iuberet aut optionem daret mutuo certamine congrediendi. Etenim hoc utpote ad commune societatis bonum minime pertinens, civilis potestatis limites prorsus excedere videtur, sicut nec directa sui ipsius occisio possit unquam damnatis ad mortem a iudice permitti vel imperari: nec aliter illud a quibusdam doctoribus fuit habitum ut innoxium, nisi sub respectu quod uterque mortis reus velut publicus iustitiae executor constitueretur. Id vero ipsum, propter certaminis aestum et nimiam cupiditatem alterum opprimendi atque necandi, cum *ordinato* propriae vitae servandae affectu, ac proinde cum iure naturae non videtur posse sufficienter componi.

Quod si quaeras, quare saltem ficta duella in quibus dimicantes pactum ineunt se non laedendi debeant esse naturaliter inhonesta, facilis est responsio; scilicet, quia simulare actionem inhonestam est naturaliter inhonestum, et quia per hoc caeteri alliciuntur ad similia certamina vere et non ficte instituenda. Insuper remanente pactione non se laedendi occulta (si enim esset manifesta, inanis honoris vana spes evanesceret), et persuasione sive praeiudicata aliorum opinione de praestantia victoriae in tali certamine relatae, non est semper utriusque congredientis incolumitati satis provisum ob infidelitatem in promissione (quae nequit contestari) alterutrius dimicantis.

ceptatio et etiam oblatio duelli, esset a naturali sui amore saltem permissa, velut medium habens rationem *minoris mali* ad declinandum *maius*.

Respond. ad 1, *Neg. conseq.* et *paritat.* Quando nam et sub quibus dumtaxat conditionibus, fas est vim vi repellere, patet ex superius (1) dictis, paritas autem ad tuendum ope duelli honorem translata non valet; nam et vita utpote fundamentum caeterorum bonorum, est quid ratione sui appetibile, quod de honore, sumpto pro existimatione seu testimonio humano de nostra excellentia, dici nequit; et honor *verus*, seu pro ipsa virtute proprio illius fundamento, acceptus, licet sit praehabendus temporali vitae, tamen quia a nemine nobis invitis eripi potest, non eget ut per oblatum aut susceptum duellum, vitaeque nostrae discrimen eidem opitulemur. Quid quod, ipse extrinsecus honor et laus fortitudinis, in iudicio hominum prudentum, facta supradicta legitimae defensionis contestatione seu professione, minime laeditur (2), insanae autem improbi et imperiti vulgi persuasioni, de praestantia honoris et fortitudinis ob tale certamen acquirenda, si quid tribuendum esset, ipsa vindicta de inimico sumenda, pleraque alia nefandissima scelera impune perpetranda forent. Unde optime quoque advertit Pufendorfius: (3) « Plures sunt, qui suum velint facere illud Neoptolemi apud Quintum Calabrum (libr. 9.). *Emoriar potius quam nomen ignavi geram.* Tamen si quis quarumdam iniuriarum vindictam cum iudicio magis adspernetur, quam per formidinem deserat, celsi satis animi documentum edit. Neque in eo quid est, quod existimationem naturalem aut civilem extinguat. . . . Neque semper signum timiditatis est cum alio quavis de causa in pugnam nolle descendere, vitaeque et fortunarum discrimen temere subire; cum aliae longe tutio-

(1) Capit. proxime praeced. artic. 3. nn. 154. et seq.

(2) Rem hanc cl. Debreyne loco proxime indicato (pag. 346. et seq.) pulcherrime declarat verbis auctoris in his quaestionibus fidei haud dubiae : *Supposez un militaire d' une droiture éprouvée, qui dans combats livrés sous les yeux de son prince . a fait admirer sa valeur : il n' a jamais reculé devant les ennemis, mais en même temps inébranlable dans les principes d' une morale austère. Eh bien! pensez-vous qu'un tel homme serait méprisé déshonoré; qu' il perdrait l' estime de ses compagnons d' armes, parce que, injustement provoqué il aurait refusé de se battre? Je dois mon sang à la patrie, dirait-il, mais si d' insolents adversaires m' attaquent, je saurai me défendre comme au champ d' honneur j' ai défendu mon pays. Et peut-être les plus légers et les plus incrédules respecteraient sa vertu.* Quod vero duellum ineuntes potius honorem amittant quam acquirant apud aequos rerum iudices, sic exprimit (pag. 335.): *Les duellistes foulent aux pied ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes, les lois divines et humaines. Ils s'exposent librement au danger prochain de subir des conséquences extrêmes, terribles et funestes, et même de s' attirer très-probablement le souverain malheur, en recevant la mort ou en commettant un véritable meurtre. Ils sacrifient donc à la passion tous les devoirs ensemble et envers Dieu et envers les hommes et envers eux-mêmes; et tout cela pour une légère offense reçue, un mot désobligeant, une légère impolitesse, un gest, un regard injurieux.*

Addit porro haec alia cl. auctor in *nota* ibidem subiecta « on connait l'anecdote « de ce forcené ferailleur qui se bat- « tit trois fois dans la même journée: la « première fois, parce que quelqu' un « l' avait regardé de travers; la seconde « fois, parce qu'un autre l' avait regar- « dé en face; et enfin en troisième lieu, « parce qu'un de ses amis ne l'avait pas « regardé de tout ».

(3) *Iuris nat. et gent.* libr. 8. cap. 4.

» res, et vitio carentes dari queant occasiones quibus quis fortitudinem » suam queat ostentare. »

Hinc ad 2. sive ad casum vel factum additum (quidquid tandem diversi auctores (1) de abstracta eiusdem probabilitate olim senserint), patet responsio; cum enim hoc evenire non posset nisi in hypothesi turpissimae et vanae ac superstitiosae hominum persuasionis circa talis certaminis praestantiam, incommodum inde dimanans *per accidens et extraordinaria* ratione nequaquam valeret immutare intrinsecam duelli pravitatem, nec amor naturalis hominis *privati*, quorumcumque bonorum fortunae, possit esse, non subordinatus *bono publico* humanae societatis, quae ob nimiam hominum proclivitatem, talis certaminis licentiam ad casus necessitatis extendendi ipsosque casus necessitatis pro lubito multiplicandi, ingens detrimentum, ac manifestum et certum periculum tranquillitatis amittendae subire cogeretur. Tandem meminisse oportet, fortunarum iacturam et incommoda pro innocentia et virtutis amore aequo animo tolerata, mirabili divinae providentiae dispositione, solere haud raro etiam in vita praesenti, versis in contrarium rebus mortalium, parere plura emolumenta, pristinique honoris ac famae decus cum foenore restituere.

165. Opponunt 2. Licitum est bellum suscipere ad tuendas etiam res temporales; ergo licitum erit quoque duellum; quod non est nisi bellum privatum. Adde, quod loquendo de statu mere naturali, in quo singula individua nulli supremae politicae potestati subiicerentur, arbitrio suae rationis aequitatem medii propriae suarumque rerum defensionis, instar summorum imperantium, possent et deberent determinare, ideoque deficiente alio medio possent eligere etiam huiusmodi certamen.

Respond. ad 1. *Neg. Conseq.* et *paritatem,* nisi etiam quis vellet negare *suppositum*, scilicet quod inter bellum publicum et duellum non sit aliud discrimen praeter numerum dimicantium; etenim ut sapienter monet cl. Gerdil (2), publici belli sive offensivi sive defensivi ut sit iustum finis debet esse bonum commune totius status socialis vel civilis, quod in supposito duello privato locum non habet. Deinde tale bellum non suscipitur recte nisi post maturam deliberationem et moraliter certam de iustitia motivi scientiam, quod pariter in singulari illo certamine, propter inordinatum individualem amorem de facili haberi non posset. Insuper cum bellum sit *violentus modus quaerendi per vim, publicam tranquillitatem et laesae iustitiae reparationem* (3), tunc tantum iuste et rationabiliter susci-

(1) Vide quae dicta sunt in 4. ex proxime antecedentibus *notis* circa hanc diversorum doctorum opinionem, et circa rationes quibus ducti in eam concesserint.

(2) *Traité des combats singul.* chap. 16.

(3) Istam belli definitionem caeteris praehabendam censuimus eo quod in maxima parte earum quae communiter tradi solent, hoc videatur latere inconveniens, scilicet bellum in iis spectari velut quemdam civilis societatis aut regni *statum*; sic et Grotius (*De iur. bel. et pac.* libr. 1. cap. 1. §. 2.) bellum definit: *Status per vim certantium qua tales sunt*; et alii post Pufendorfium: *Status hominum de controverso iure per vim certantium.* Ast hoc nec cum definitione Tullii (*De offic.* libr. 1. cap. 11.), *certatio per vim,* congruit; nec in se verum est, quia quamvis bellum unico certamine communiter non absolvatur et proinde quamdam durationem habeat, nequit tamen dici proprie *status*, qui per se *permanentem* vitae *conditionem* significat, talis namque humanae societatis conditio a natura requisita est pax; hinc bellum a civili societate eiusque politica potestate assumi nequit, nisi sub ratione medii tutandae pa-

pi potest, quando pacifica contentionis compositio non est possibilis amplius, et quando moraliter certa spes adest finem seu laesionis iustitiae reparationem assequendi, minori quantum potest fieri cum detrimento et periculo propriae conditionis et status; secus maior foret publici boni iactura quam emolumentum; quod similiter in duello ex pactione inito, aequalem exitus conditionem et periculum iniuste offenso et offensori tribuente, subsistere nequit. Ingens itaque est utriusque discrimen; ideoque consequens et paritas non subsistit.

Quod additur vim difficultatis non auget, ideoque *Neg.* similiter *Conseq.* Et sane, concedendum est quidem hominibus in statu etiam naturae ius se suasque res tuendi, obligatio namque quaevis damna et iniurias verbis aut opere illatas tacite concoquendi et deglutiendi, redderet vitam nimis amaram, et nullatenus securam ob pravam aliorum nocendi cupidinem omni metu solutam, modestissimoque cuique semper miserum esse necessum foret, quotiescumque pravo cuipiam leges naturae violare placeret: at ius huiusmodi, iustae et prudentis offensionis aut defensionis modum et conditiones excedere, et nostrae incolumitatis in tuto locatae exclusique probabilis timoris ulterius iniurias et damna patiendi, limites nullatenus transilire deberet. Haec porro satis evincunt etiam statum mere naturalem minime tribuere libertatem ac licentiam extrema quaevis semper tentandi, et in infinitum iniuriantibus resistendi, sicut quidam autumant; neque licitum reddere duellum, quod praeter alia, uti nuper vidimus, iustae ac prudentis defensionis conditionibus caret. Atque haec fere omnia de pravitate duelli *etiam* in statu *mere naturali*, ad mentem laudati Gerdil, qui dignus est ut per totum legatur, expressimus; eo vel maxime quod contrariis sententiis aliorum auctorum qui forte has rationes non perpenderunt (1) minime moveamur, dum philosopho Catholico nefas sit amplius eos sequi post damnatam ab Ecclesia (2) sequentem propositionem: ***Licitum est in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum, ad servandas cum honore fortunas quando alio remedio eorum iactura propulsari nequit.***

eis, aut vindicandae iustitiae, et quidem tunc dumtaxat quando aliud medium conveniens et sufficiens deest. Unde et s. Augustinus (*Epist.* 189. alias 205. ad Bonifacium) inquit: *Non enim pax quaeritur ut bellum excitetur; sed bellum geritur ut pax adquiratur.* Porro usus medii extraordinarii et quidem violentis non inducit in civilem societatem nisi conditionem sive modum existendi et operandi *transeuntem.*

Definitioni a nobis allatae forte hoc unum tantum (implicite namque in ea praecontinetur, quod bellum non nisi supremae politicae potestatis iussu suscipi debeat) obiici posset, scilicet eam non comprehendere *bella iniusta.* At qui est qui bellum suscipiens, saltem speciem iusti motivi non portendat? Praeterea bella iniusta sunt latrocinia, rapinae, etc. et bellum sive offensivum sive defensivum, quod iure naturae aut gentium fas est suscipere, requirit inter alia, ut de aequitate illud gerendi quaedam moralis certitudo habeatur. Haec sane motivi aequitas *in se* sive *a parte rei*, ex utraque contendentium parte, cum in contradictorio versentur haberi nequit ut per se patet, potest tamen haberi in opinione sive persuasione utriusque, propter controversas iuris rationes.

(1) Vide quae diximus superius (in *nota* 2. adiecta n. 163.), et animadverte etiam in mere naturali statu ius propria et privata auctoritate se defendendi, non posse reddere honestum medium in quo aequalis statuitur periculi et damni conditio tam pro offenso quam pro offendente.

(2) *Benedict. XIV.* Constitut. *Detestabilem.* Anno 1752.

ART. II. DE MUTUO OFFICIO ALIOS IUVANDI

166. Ad socialitatis et mutui amoris debitum exhauriendum parum est alios non laesisse, vel damna illata reparasse, per quod tantum paci cum aliis naturaliter colendae utcumque consulitur, nisi etiam boni quidpiam in alios conferamus, eosque propter aequalitatem naturae et identitatem finis communis, nedum *esse* sed et bene *esse* ac *vivere* gaudeamus. Praeclare id expressit cum Platone Tullius (1): « Non nobis solum nati sumus, ortusque nostri partem patria vindicat, partem parentes, partem amici; atque, ut placet Stoicis, quae in terris gignuntur ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se aliis alii prodesse possent: in hoc naturam debemus ducem sequi; communes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, tum opera, tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem. »

Atque hinc in primis generale cuilibet debitum incumbit, animi corporisque sui facultates probe excolere, ut ad producenda socialis vitae commoda reddatur idoneus; ideoque in legem naturae peccare sunt dicendi, qui nulla honesta arte aut scientia exculti, sibique ignavi, aliis graves sunt, numerus tantum et fruges consumere nati. Unde et civitates quaedam bene ordinatae, iuxta prudens Solonis monitum, solent interdum instituere Magistratus, apud quos cives universi profiteri nomina, modumque et rationem vivendi indicare tenentur.

Verum quia propter varias humanarum rerum vicissitudines, ipsarumque animi et corporis virium defectum aut imbecillitatem, plures in statu civili inveniuntur, non defuturi quoque in mere naturali statu, qui sibimet insufficientes aliorum ope egent; haud abs re quaeri solet quantam necessitatem lex ipsa naturalis imponat divitibus, iuvandi alios in vera inopia constitutos. Quod ut clarius determinetur, distinguendi sunt, iuxta dicta superius (2) gradus inopiae seu necessitatis, scilicet, *extremae, gravis et communis.*

PROPOSITIO I.

Iuxta diversos inopiae gradus, tenetur dives vere egenos iuvare.

167. Assertio evincitur per partes. Ac primo quidem in *extrema* necessitate seu inopia constitutis (etsi forte ex culpa non amplius reparabili in eam inopiam inciderint) tenetur quivis nedum e bonis superfluis, sed et ex non multum statui suo necessariis subsidium ferre, quantum saltem opus est ad praesens gravissimum periculum arcendum, idque ex *debito perfecto* iustitiae sive aequitatis legalis, eoque maiori, quo cum temporali damno proximi animae quoque salus spiritualis periclitaretur. Etenim evidens est ordinem aequalitatis debiti amoris ob similitudinem naturae, non amplius substiturum, si maximo bono proximi non teneremur postponere inferiora bona nostra, eorumque aliquod non grave detrimentum. Praeterea, hac ratione non servaretur praestantia *iuris absoluti* ad

(1) *De offic.* libr. 1. cap. 7.

(2) Capite proxime praecedent. artic. 3. n. 152.

conservandam vitam proximi, prae iure *hypothetico* inducente temporalium bonorum fortunae proprietatem. Deinde, neque divinae providentiae inaequaliter bona fortunae distribuentis intentioni satis fieret, namque, ut vel ex communi istorum bonorum fine sufficienter colligitur, eam non esse aliam dicendum est, nisi ut opulentiores praeter convenientem ac necessarium conservationi proprii status suorum bonorum usum, haberent unde vere indigentium inopiae opitularentur, atque sic praeclarum beneficentiae munus exequentes, vice eiusdem divinae sapientissimae providentiae, quae praesertim in absolute necessariis nemini deest, fungerentur.

Idem fere dicendum est de debito sublevandi inopiam *gravem*, quae foret *quasi extrema;* quod si intra limites *solius gravitatis* contineretur, nec sermo fieret de bonis superfluis elargiendis, talis obligatio minus quidem urgeret, at ad huc eiusdem violatio involveret haud levem deformitatem, propter magnam improportionem inter malum proximi et incommodum pro eiusdem levamine subeundum; ipsaque humanae societatis felicitas, ob defectum talis *aequitatis naturalis* saltem *negative* a sua perfectione redderetur deficiens.

Quod spectat ad egenos *communi* inopia laborantes; eos etiam, si vere tales sunt, *identidem* iuvare, divites tenentur ex officio mutuae charitatis et minus *rigoroso*, saltem quoad singulos particulares casus, *debito* aequitatis naturalis. Et sane, videtur prorsus repugnare sinceritati et efficaciae mutui amoris, nunquam exercere extrinsecum eiusdem actum, etsi quotidiana occasio se se porrigat; et absque *omni* vel cum levi tantum proprio incommodo fieri possit. Deinde, quia per se a ratione dissentit, ut quod quis in simili statu *sibi* ab aliis *fieri* assidue et rationabiliter cuperet, id alteri praestare *nunquam deberet;* ut dum quis se bonis affluere continuo gestit, alium egentem, etsi supplicem, *nunquam* iuvare *teneatur.* Adde insuper, quod facultas qua aliis emolumentum, absque ullo fere nostro damno, praestare possumus, ni eam data occasione exerceamus, evadit frustranea et in opprobrium domini sui cedit. Atque hinc qui officia talia praesertim *innoxiae utilitatis* passim negligunt, haud immerito comparantur canibus, qui foeno incubantes, quo vesci nequeunt, boves eodem accessuros morsu abigunt.

168. Dubium porro non est, teneri nos eadem charitatis officia, et quidem peculiari ratione praestare erga parentes, propinquos, amicos, etc. eos ceteris simili necessitate oppressis anteponendo; et si sermo sit de parentibus in extrema aut gravi necessitate constitutis, a quibus nedum vitam, sed et modum recte vivendi ac proficiendi accepimus, etiam ex debito *rigorosae iustitiae.* Verum inquiritur, utrum eadem officia et praecipue *innoxiae utilitatis*, debeant quoque exhiberi nostris inimicis. Grotius (1) existimat: *charitatem non videri per se obstringere in gratiam nocentis;* Heineccius vero (2) inquit: *in statu naturali hosti, quatenus hostili erga nos animo est*, *etiam innoxiae utilitatis officia iure denegamus.* At huiusmodi assertiones verae non sunt, nisi in hypothesi, quod exhibitione talium officiorum, hostis vires et animum sumeret magis magisque nobis nocendi, et quod absque eorum denegatione iustam nostri defensionem prosequi non possemus, vel si ageretur de officiis quae dumtaxat sunt *signa specialis dilectionis:* nam et nemo communiter obligatur ex charitate cum gravi proprio detrimento, et inimicus nequit esse melioris conditionis quam amicus,

(1) *De iure bell. et pac.* libr. 2. cap. 1. (2) *De iure natur. et gent.* libr. 1.

cui etiam, extra casum necessitatis, *signa specialia* dilectionis exhibere minime tenemur.

PROPOSITIO II.

Exceptis quibusdam casibus tenemur quoque inimicos in inopia constitutos iuvare, eosque odio prosequi nunquam licet.

169. Facile autem probatur, exceptione supposita, in casibus necessitatis superius indicatis exhibenda esse dicta officia etiam inimicis, quos non sufficit non odisse, nisi signis *communibus* benevolentiae eosdem prosequamur; idque nedum a Christo Domino in Evangelio (1) praescribitur, sed cum ipso iure naturae apprime congruit. Et sane inimici quoque retinent in se imaginem Dei, suntque membra eiusdem magnae familiae humani generis, aequalitate naturae et identitate mediorum ac finis ad communem felicitatem ordinata; totum igitur fundamentum naturalis amoris, in dignitate naturae non vero in merito quodam personali situm, in ipsis subsistit; ideoque sub eodem debito universalis amoris per dicta officia manifestandi etiam ipsi comprehenduntur. Accedit, quod per exercitium talium officiorum insignis spes affulgeat animos inimicorum devinciendi, quod debito universalis pacis quaerendae, maxime consonat.

Cum autem vero amori directe adversetur odium, patet et quidem potiori iure, non esse fas odio prosequi inimicos, nec ipsis malum adprecari, aut de eorum malo, etsi a iuridica ultione dimanet *quatenus est eorum malum* delectari; quod tamen non impedit quominus malum ipsum inimicitiae, damnaque inde nobis illata, liceat cuique detestari, atque aequam pro ipsis reparationem, etiam ope legitimae coactionis valeat quisque temperato mentis affectu exquirere. Nec obstat quod inquiunt, in statu naturali debet fas esse facere contra inimicum privatum, quod licet politicae potestati contra hostes publicos, scilicet, denegare ipsis officia etiam *innoxiae utilitatis*: etenim propter limitationem superius factam hoc non adversatur generali nostrae doctrinae; nec in ipso publico bello talis denegatio officiorum extra actualem conflictum et casus exceptos, locum habere, aut rationem medii ad iustam defensionem simpliciter necessarii excedere licito potest.

ART. III. DE MUTUO OFFICIO SERMOCINANTIUM

170. Officium istud seorsim ab aliis exponimus, ne videamur illud reducere, more nonnullorum, ad negativam dumtaxat obligationem *neminem laedendi:* quamvis enim fateamur recto usu loquelae felicitatem humani generis apprime promoveri, illiusque abusu gravissime interdum laedi, non possumus tamen Grotio (2), Pufendorfio, Barbeyraco, aliisque assentire, qui ut dissidentes sententias antiquorum concilient, turpitudinem loquelae ad alios fallendos conformatae, seu mendacii, non ex oppositione ad veritatis manifestationem seu veriloquium, sed dumtaxat ex repugnantia *cum iure*

(1) *Matth.* cap. 5. ver. 44. *Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos: et orate pro persequentibus et calumniantibus vos:* etc.

(2) *De iure bell. et pac.* lib. 3. cap. 1.

existente ac manente eius, ad quem sermo aut nota dirigitur, colligere satagunt, atque plures casus mendacii, quos ibidem enumerat Grotius (1), tamquam non inhonestos excipiunt.

Sciendum itaque est mendacium definiri, *falsam contra mentem locutionem*, (addunt alii, *cum intentione aut voluntate fallendi prolatam*), unde etiam idem est *mentiri, ac contra mentem ire;* sive tandem talis enunciatio fiat per voces, sive per alia quaevis signa, ex communi usu ad declarandos mentis conceptus determinata. Quamvis porro *veri* vel *falsi*, quod est obiectum manifestationis, relatio ad intellectum sit opus rationis tamen prout talis manifestatio est actus moralis debet pendere ab intentione voluntatis; quae potest inordinate ferri tam ad hoc, *ut falsum enuncietur*, quod habet veram rationem mendacii, quam ut aliquis inde actu fallatur, quod est tantum proprius illius enunciationis *effectus*. Et quia moralis actus desumit speciem suam praecipue ab obiecto *formali*, quod in mendacio est ipsa enunciatio falsi seu *locutio contra mentem;* ratio igitur formalis mendacii in falsitate quatenus veriloquio opponitur sita est. Unde et s. Thomas (2) ait; *quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius*. Et sane si quis enunciet *materialiter* verum contra mentis apprehensionem formalem, seu cum intentione falsum enunciandi, omnium iudicio mentitur licet in aliorum opinione nullam constituat falsitatem; sicut e contra, de solo *falsiloquio* tantum argui potest, qui quidem enunciat falsum, sed secundum apprehensionem mentis et intentionem voluntatis illud pro vero tradit; fallitur tunc quidem, sed non fallit.

171. Mendacium in *se ipso* vel *per excessum* vel *per defectum* veritati seu veriloquio opponitur; communiter autem solet distingui ratione diversae deformitatis obiectivae, scilicet in *perniciosum*, quod dirigitur a mente ut alicui noceat; *officiosum* ut innoxia utilitate prosit; *iocosum* ut delectet: haec vero omnia dum proferuntur contra mentem et ex intentione fallendi, nec ex modo loquendi aut circumstantiis contraria mens loquentis sufficienter colligi queat, habent veram rationem formalem mendacii, sive tandem materialis falsitas adfuerit, sive non; sive quis actu decipiatur, sive non. Diximus porro, *nec ex modo loquendi aut circumstantiis etc.* 1. ut sub ratione veri mendacii comprehendatur quoque *restrictio pure mentalis* seu *interna*, id est talis locutio, in qua et ratione sui et circumstantiarum unus tantum determinatus sensus isque falsus continetur, etsi per aliquid *sola mente* retentum posset efficere sensum verum; e. g. si quis interrogatus an occiderit Petrum, dicat *non occidi*, retinendo in mente *die Iovis* cum occiderit *die Veneris;* etenim veritas locutionis non ex conceptibus per

(1) Ita vero inter alia (ibidem §. 14.) loquitur: *Sic ergo videtur non peccare, qui aegrotantem amicum persuasione non vera solatur, ut Arria Fetum filio mortuo, quae historia est* (E. III. 16.) *in Plinii epistolis: aut in praelio periclitanti ex falso nuncio animum addit, quo incitatus victoriam et salutem sibi pariat, ac sic deceptus non capiatur quemadmodum Lucretius loquitur.* Affert porro in eumdem sensum alia quaedam antiquorum dicta, scilicet: *amicos decipere licet ipsorum bono . . . mendacio uti pro remedio*: et Maximi Tyrii sententiam quod: *medicus aegrotum, et imperator exercitum, et gubernator nautas decipit: nec quidquam in hoc mali est*: et denique opinionem Platonis, *qui* (3. *de Republica*) *imperium habentibus concedit falsum dicere.*

(2) *Summae theolog.* part. 2. 2. quaest: 110. artic. 1.

se, sed per vocum significationem colligitur, et qui retinet aliquid mente nullo signo sensibili expressum, quod ad determinationem veri sensus locutionis pertinet, aliud revera in mente habet, aliud verbis intendit significare; loquitur itaque contra mentem cum conscientia falsitatis vel cum intentione fallendi, ideoque revera mentitur. 2. ut sub ratione veri mendacii non comprehendantur illae locutiones in quibus vera mens loquentis ex modo loquendi aliisve adiunctis sufficienter colligi potest, quamvis voces in se dumtaxat consideratae falsam ingenerare opinionem valeant, tunc enim error seu deceptio tantum inconsiderationi audientium tribuitur; eo vel maxime quod ex ipso usu sermonis voces quaedam plures sensus contineant et aequivocationi subiiciantur, et quod mentiri quidem nunquam liceat, at quasdam veritates tacere et occultare frequenter nedum honeste possimus sed etiam teneamur. Sic e. g. non censetur mentiri respondens *se nescire*, dum evidenter constat et interrogantem nullum prorsus ius habere sciendi id quod quaerit, et interrogatum in nullo unquam casu posse id aut debere licito manifestare.

Ad has vel similes innoxias ac prorsus a mendacio immunes aequivocationes et quidem potiori iure revocandae sunt, conditionatae hyperbolicae vel figuratae, aut parabolicae locutiones, in quibus ex modo agendi, aut personarum et rerum adiunctis colligitur non id significari quod vox exprimit secundum communem acceptionem. Hoc si advertere voluisset Grotius, cuiusdam mendacii notam minime inussisset (1) pluribus sacrae scripturae et ipsius Christi Domini locutionibus; quae pro magna parte et recte explicatae videri possunt apud s. Thomam (2). Simili modo a mendacii nota liberantur signa et stratagemata bellica, quibus insidiae hostibus struuntur occultando potius animi veros sensus vel propositum, quam manifestando exterius aliud quam revera est. His praeiactis sit

PROPOSITIO

Omne mendacium proprie dictum, seu leve seu grave pro ratione materiae, est lege naturae absolute vetitum utpote quid intrinsece malum, et communi humanae societatis bono oppositum.

172. Assertio facile evincitur. Et in primis, cum uti rebus contra naturalem earum institutionem sit quid per se ac intrinsece malum, et cum loquendi facultas, ac per consequens ipsae articulatae voces vel alia quaevis signa ex institutione humana ad loquendum adhibita, naturaliter ordinentur ad manifestandos aliis mentis conceptus; iam mendacium in quo adhibentur voces contraria ratione ipsis conceptibus mentis, erit quid evidenter huic ordini seu institutioni naturali contrarium, et per se ac intrinsece malum. His adde naturalem mendacii difformitatem a ratione, oppositionem cum veritate et aptitudinem, quantum in ipso est, ingenerandi aliis errorem; quod proinde nulla unquam ratione cohonestari, aut per mutationem circumstantiarum materialis obiecti, a naturali lege subtrahi potest. Tres adiectae rationes sunt validissimae (3); prima quidem, quia

(1) Loco proxime indicato.

(2) In eadem parte et quaest. ut sup. art. 3.

(3) Mirum vero cuique videri potest P. Ignatium Schwarz auctorem caeteroquin profundum et eruditum harum rationum

quisquis mentitur, hoc ipso animum suum transformat in illud quod revera non est, seque exhibet prorsus alium a semetipso, seu ab eo quod actu est, (mens enim cognoscens est velut imago rei cognitae): vim igitur rationali animo suo directe et positive infert, sive ponit *actum positive difformem a ratione.* Altera vero, quia similiter quisquis mentitur, sciens et volens contra naturalem propensionem in verum et horrorem a falso mutat in *non est*, illud *quod revera est*; vel vicissim: contradicit itaque directe et positive huic naturali propensioni, sive ipsi rationali principio ac fundamento veritatis in homine. Tertia demum, quia propter eamdem naturalem et invincibilem propensionem in verum et horrorem a falso; determinata ac positiva viri probi atque honesti (debet autem quilibet supponi talis, nisi contrarium manifeste probetur et constet) assertio sive locutio, per se et naturaliter in audientium ad quos sermo dirigitur animis iudicium eidem conforme ciere solet: alienae igitur etiam propensioni in verum mendacium adversatur, utpote per se aptum ad ingenerandum errorem.

Deinde, cum finis *proximus* humanae loquelae sit mutua communicatio conceptuum mentis, *ultimus* vero commune bonum totius humanae societatis, ex eadem communicatione quae est praecipuum instrumentum conversationis, eruditionis, commercii, etc. dimanans; cumque huius assecutio postulet *absolutam securitatem*, excludentem etiam prudens periculum deceptionis, nedum a pactorum et promissionum fidelitate, sed et ab ordinaria cognitionum manifestatione: si quodvis mendacium, et in qualiscumque utilitatis aut necessitatis casu non foret iure naturae prohibitum,

vim ac pondus haud perspexisse, et nedum in sententiam, quae ex sola oppositione mendacii cum bono communi humanae societatis, eius turpitudinem eruit, concessisse; verum etiam (*Instit. iuris public. univers.* etc. part. 1. titul. 5. instr. 3. §. 1.) easdem rationes sicut et illam primo loco positam velut insufficientes traduxisse. Porro hae sunt praecipuae illius dubitationes, scilicet huiusmodi rationes partim *obscuras* partim *incertas* esse, laborantesque *petitione principii*, quasi nempe ideo mendacium iure naturae vetitum diceretur, quia est *intrinsece malum*; et hoc ideo quia *in nullis circumstantiis est cohonestabile*; istud vero ideo quia *mendacium*, *semper manet mendacium*, nec, ulla necessitate vel fine extrinseco mutat *obiectum* nempe *difformitatem loquelae cum mente*; a quo obiecto *praecise* habet suam deformitatem *essentialem* atque *intrinsecam.* Si instes, inquit, cur et hoc ita sit? hic iubet *Plato* quiescere.

Verum quid est incerti et obscuri in illis rationibus? Num ad hoc ut intelligantur debeamus ascendere, sicut cl. auctor autumat, ad abstractas veritatis, divinae perfectionis, virtutisque humanae notiones? Num naturalis humanae rationis conformatio et cum ipsa oppositio possit desinere esse talis etiam in casu avertendi interitus toti reipublicae imminentis? Num similitudo desumpta ab intrinseca pravitate *homicidii*, cuius materiale obiectum subiacet potestati alienae estque realiter distinctum ab obiecto formali, quidquam potest valere in casu praesenti? Est ne hoc difficilius cognitu quam oppositio mendacii cum ultimo fine sive felicitate humano generi propria? Praeterea nulla est *petitio principii* in illo processu rationum dummodo duae primae rationes sumantur ut generales et propriae omnibus illis quae iure naturae sunt vetita, postrema vero ratio spectetur tamquam determinans peculiarem mendacii cum naturali ordine oppositionem, sive eius a mente et ratione humana deformitatem, quae cum ex ipso essentiali conceptu mendacii eruatur, illius ulterior ratio quaeri nec potest nec debet, nisi velis quaerere rationem quare mendacium est mendacium. Merito itaque assignata illa ratione, iubet quiescere *Plato*.

talis securitas non haberetur, propter innumeros respectus audientibus communiter ignotos, sub quibus mendacium posset a loquente apprehendi tamquam necessarium vel utile, ac proinde tamquam licitum: unde et loquela redderetur medium improportionatum ad finem et natura deesset in necessariis. Apposite hanc rem declarat Pallavicini (1): « Cum per loquelam » regantur deliberationes cunctae, indicia, distributio poenarum et prae» miorum, verbo, universa rerum omnium procuratio contineatur, praestat » nullo ut eventu mentiri liceat: alioquin semper auditor iure verebitur, » ne tum forte in eo eventu in quo mendacium innocens est, loquens aut » re, aut opinione saltem versetur ».

173. Opponunt porro. Mendacium iocosum aut officiosum, nullum fert damnum bono communi societatis aut privato individuorum, quin etiam istud potest esse frequenter medium aptissimum impediendi, e. g. necem innocentis, aut totius Reipublicae interitum, ideoque tunc saltem mendacium licitum fore dicendum est.

Respond. *Neg. Consequens.* Et ratio est; etenim intrinseca deformitas mendacii adhuc subsisteret, ut patet ex nostris probationibus primo loco positis, et nos in antecessum monuimus intrinsecam mendacii pravitatem non esse dumtaxat aut etiam praecipue desumendam ex iure alterius ad quem sermo dirigitur, aut ex damno quod potest dimanare. Deinde, nonne idipsum posset quis opponere contra intrinsecam pravitatem e. g. periurii, blasphemiae et quorumdam actuum vel maxime turpium? Praeterea, neque inde vis posterioris probationis omnino elevatur; siquidem *utilitas* haec ex supposita salute innocentis vel totius Reipublicae ope cuiusdam mendacii, foret tantum per *accidens*, atque communiter alio licito medio *celandae veritatis*, vel per usum *scientiae duplicis* haud ignotae ipsis rudibus, aeque obtinenda, ideoque nequit praevalere iacturae *absolutae securitatis* in quotidiano hominum commercio, ex supposita cuiuslibet mendacii licentia, *per se* ac *naturaliter* secuturae; quam proinde ius naturae intendit impedire generaliter omne mendacium prohibendo.

Potest quis addere cum Barbeyraco aliisque, homicidium etsi et ipsum intrinsece malum, ac longe gravius mendacio, fit licitum ratione necessariae conservationis vitae nostrae, aut boni communis; ergo etc.

Respond. *Neg. suppositum antecedentis* et *consequens.* Homicidium prout constituit actum intrinsece malum spectandum est formaliter non autem materialiter; nam non omnis occisio hominis est intrinsece mala et vetita iure naturae, sed tantum illa quae fit auctoritate privata; ideoque in casu inculpatae tutelae vitae nostrae, aut boni communis, occisio hominis utpote a iure naturae permissa aut requisita, fit auctoritate ipsius Dei iuris naturalis auctoris, habentis dominium vitae hominum. Unde cum in hisce casibus nulla fiat divinae supremae auctoritatis usurpatio, quae privati homicidii deformitatem eiusque excessum supra mendacium constituit, patet non valere paritatem relate ad mendacium, cuius deformitas non dependet ab hypothesi divini iuris et voluntatis, aut solum a damno quod infertur proximo, sed ex absoluta ac intrinseca inordinatione, ut vidimus.

(1) *Philosoph. moral. sive de bono*, libr. 1. cap. 21.

APPENDIX

DE VIRTUTIBUS ET AFFECTIBUS

174. Quod ab initio nostri tractatus indicavimus, et in postrema parte relate ad notiones virtutum promisimus, id nunc praestamus, ut et fides obligata servetur, et doctrinae nostrae morali ac piae accedat illud complementum, quod tantum forte desiderari potest. Breviori quam fieri poterit ratione complectemur distinctis articulis praecipua eorum, quae tam in genere, quam in specie de virtutibus et effectibus dici a philosopho possunt; vix autem ac ne vix quidem hac in re aliquid invenies, quod more scholarum quaestionem contentiosam requirat.

ART. I. DE VIRTUTIBUS IN GENERE

175. Quoniam in generalem virtutum definitionem ingreditur notio *habitus,* advertendum est in primis quod in anima nostra seu potius eiusdem facultatibus dentur quaedam dispositiones diversae ad proprios actus *facile* et *expedite* ponendos, quae cum possint esse vel abesse, integra remanente natura animae eiusque facultatum, induunt naturam qualitatum accidentalium permanentium, prout ab actu transeunte, qui pariter potest esse vel abesse, discriminantur, constituuntque id quod dicimus *habitum;* unde habitus prout ad rem nostram pertinet, in genere non est aliud quam *dispositio* seu *qualitas quaedam animae nostrae reddens eiusdem facultates ad proprios actus facile ponendos expeditas:* quae si *naturaliter* animo inesset, constitueret *habitum innatum,* (qui etsi daretur, deberet nihilominus distingui a simplici et naturali facultatum aptitudine ad actum, quae nequit unquam abesse, cum facultas non sit aliud quam *potentia alicuius actus*); si a Deo ut auctore supernaturali animo adiiciatur, erit *habitus infusus;* si per iteratos actus seu exercitium facultatum acquiratur, erit *habitus acquisitus; bonus* vel *malus* prout ordinatur ad actus bonos vel malos. Atque hinc, cum in prima parte huius nostri tractatus iam explanatum sit, quinam usus facultatum nostrarum constituat actus nostros *moraliter bonos* vel *malos*, facile intelligitur cur virtus quae vitio opponitur, generaliter definiatur et ab Aristotele: *habitus, qui bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum:* et a Tullio: *affectio animi constans, conveniensque, laudabiles efficiens eos in quibus est.* His tamen praehabenda videtur definitio quam post s. Augustinum tradit s. Thomas (1): *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur:* continet namque, sumendo *qualitatem* pro *habitu* tamquam genere proximo, tam rationem formalem cuiusvis virtutis, quam illud per quod haec distinguitur sive ab habitu *vitioso* qui semper ad malum, sive ab illo qui quandoque ad bonum, quandoque ad malum porrigitur (2); virtute quoque tamquam principio actionis nemo po-

(1) *Summae theolog.* part. 1. 2. quaest. 55. artic. 4.

(2) Habitus opinandi cum aeque circa veriores et honestiores quam circa his oppositas sententias versari queat, quandoque ad bonum quandoque ad malum porrigitur. Idem quoque dici potest de quovis habitu scientiarum praesertim naturalium, relate ad perfectionem voluntatis et moralitatem ac totalem operis perfectionem.

test abuti, seu efficere ut non inclinet ad actus bonos: si vero postrema definitionis verba omittas, contrahes eam dumtaxat ad virtutes quae sunt *habitus acquisiti*. Unde etiam fluit divisio virtutum, in *infusas* a Deo, et *acquisitas* ope exercitii nostrarum facultatum.

De *infusis* a Deo supernaturali modo virtutibus, uti sunt fides, spes et charitas supernaturalis, etc. quaestionem Theologi sibi iure vindicant; *acquisitas* etiam moralis philosophia considerat; quae cum ex recto *rationalium* facultatum usu exurgant, distinguuntur praecipue in *intellectuales* quae ad rationem, et *morales* quae ad voluntatem *mediate* vel *immediate* spectant. De intellectualibus, quae sunt, *intelligentia*, seu *habitus principiorum* universalium *per se* notorum; *sapientia*, seu *habitus considerandi altissimas causas;* et *scientia*, seu *habitus cognoscendi aliquid per proprias causas* in hoc vel illo genere *determinatas;* quibus additur *ars* seu *recta ratio aliquorum operum faciendorum*, quae eatenus habet rationem virtutis intellectualis, quatenus scilicet nec ars nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum et perfectionem voluntatis, sed solum ad facultatem bene agendi, nihil est in particulari dicendum; praesertim cum non sint, nec dicantur virtutes *simpliciter*, sed *secundum quid* tantum. De *prudentia* autem quae licet in intellectu seu ratione resideat, tamen ad *morales* etiam virtutes refertur, simul cum his disserendum erit.

176. Virtutes morales, quae voluntatem perficiunt, et ad quas ceterae omnes magno agmine revocantur, sunt quatuor summae, et ideo *cardinales* dictae, scilicet, *prudentia, iustitia, fortitudo, et temperantia;* de quibus in genere scire sufficiet: 1. eas loquendo *generatim*, consistere in *mediocritate* seu potius *in medio*, quod ratio non quidem in suo actu, sed in virtutis materia, sive fuerit *res* sive *persona*, determinat: cum enim tales boni habitus voluntatis nostrae non acquirantur, nisi per eius exercitium conforme rationi, quae proinde est *norma* seu *regula* talis exercitii; a qua cum possit haberi declinatio vel per *excessum* vel per *defectum*, et adaequatio seu vera conformitas, inter haec duo seu *in medio* contineatur: patet quoque, naturam istarum virtutum hanc conformitatem postulantium, *in medio* sitam esse. Quod semper verum est, dum agitur de moderatione dumtaxat actionum, vel affectionum et passionum animae, reducendo eas ad regulam rationis, unde e. g. inter *ignaviam* tamquam extremum deficiens, et *audaciam* tamquam extremum exuberans, *fortitudo* velut medium rectissime collocatur: at si natura quoque obiecti, circa quod actus vel affectus mentis versantur consideretur, illud interdum e. g. summum bonum, nullum modum seu *medium* ratione sui admittere videtur, ideoque diximus *generatim* loquendo.

2. Eas esse ad invicem connexas, ita ut qui unam earum habet, reliquas censeatur habere (quod de virtutibus mere intellectualibus verum non est) si tamen sub earum *perfecta ratione* considerentur, quae postulat non solum habitum ad *bonum opus*, sed etiam ad *bene agendum:* sic quamvis aliquis possit esse temperans valetudinis dumtaxat tuendae causa; attamen haec temperantia laudem perfectae virtutis minime habebit, si ad finem ultimum non referatur, fiatque *proinde* sine debita *discretione, rectitudine, et animi firmitate*, quod est officium *prudentiae, iustitiae, et fortitudinis.* Similiter cum omnis virtus moralis supponat electionem rectam, quae sine discretione prudentiae fieri nequit; et cum ipsa prudentia, utpote *recta ratio agibilium*, seu eorum quae sunt ad finem, sequatur velut ex principio ex

recta dispositione mentis relate ad fines ceterarum virtutum, patet nec veram prudentiam ab his virtutibus, nec has ab illa separabiles esse.

3. Ordinem praestantiae istarum virtutum hunc videri esse. *Prudentia* utpote in ratione, qua nihil est in homine nobilius fundata, et ceterarum gubernatrix, omnibus iis est praestabilior; eo vel maxime quod immediate respiciat theoretici et practici intellectus veritatem, quae est omnis rectitudinis naturalis *proximum* fundamentum; *prudentiam* excipit *iustitia*, quae pro obiecto bonum praecipue commune habet; tertium locum sibi vindicat *fortitudo*, quae ad magna et ardua determinate patranda animum humanum comparat; sequitur tandem *temperantia*, quae hominis affectus moderatur, quatenus ad peculiare ipsius bonum praecipue referuntur.

Art. II. De virtutibus moralibus in particulari

177. Ordine praestantiae earum procedemus. Prudentia itaque ut communiter definitur *recta ratio agibilium*, differt in primis *ab arte* quae non respicit simpliciter agere, sed tantum efficere aliquid actu transeunte ad extra, licet interim utraque circa singularia versetur (1). Est porro maxime homini necessaria, sicut summopere interest rationalem creaturam non ex impetu aut passione, sed secundum rectam electionem operari. Cum autem recta electio circa media ad finem debitum, praeter tendentiam voluntatis seu potentiae appetitivae in finem tamquam bonum, supponat consilium, electionem et eiusdem executionem, prout haec dimanant ab habitu rationis practicae; patet prudentiam principaliter residere in ratione practica, et habere veram rationem virtutis, utpote consistentem in *habitu*, qui *bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*, respiciensque rectitudinem appetitus refertur ad bonum morale nedum *materialiter* sed et *formaliter*, sub ratione huiusmodi boni.

Animadvertendum est autem, ut observat cl. Gerdil (2), ne prorsus ignorentur quae de his rebus a gravissimis philosophis tradita sunt, tres statui seu distingui *potentiales* seu *virtuales* prudentiae *partes*, seu potius virtutes particulares eidem adnexas, aut eamdem constituentes, pro tribus scilicet, eiusdem muneribus, bene consultare, bene iudicare, bene praecipere.

Earum prima dicitur graeco nomine *eubulia*, quatenus est rectitudo consilii; altera *synesis*, quatenus est rectitudo iudicii, et tertia *gnome*, quatenus est rectitudo praecepti, a singulari et extraordinaria iudicii perspicacia orta. Praeterea, prout recta ratio agibilium seu prudentia supponit necessario cognitionem praeteritorum, praesentium, et futurorum praevisionem, ac inquisitionem sententiarum doctorum, promptamque mediorum inventionem, nec non horum omnium efficacem ad casum particularem applicationem; octo eiusdem integrantes partes solent assignari, videlicet *memoria*, *intelligentia*, *docilitas*, *solertia*, *ratio*, *providentia*, *circumspectio*, *et cautio*.

(1) Ideo superius (§. penultima) dictum est artem esse *rectam rationem operum faciendorum* sive potius *efficiendorum*, ut constaret nunc discrimen illius a definitione prudentiae, quae etiam ad opera intellectualia et ad actus mere internos porrigitur, quibus proprie vox *agere* tantum competit, dum voces *facere*, *efficere*, etc. operibus ad extra, quae ex praesupposita materia formantur, videntur dumtaxat convenire.

(2) *Institut. philosoph. moralis.*

Tandem vitia prudentiae *directe* opposita haec sunt. 1. *Temeritas*, seu praecipitatio ac inordinatio consilii in agendo. 2. *Inconsideratio*, seu defectus recti iudicii circa agenda. 3. *Inconstantia*, seu facilis recessus a recta sententia semel determinata. 4. *Negligentia*, seu defectus debitae sollicitudinis; ut nihil dicamus de vitiis praeseferentibus ementitam speciem prudentiae, qualia sunt; prudentia carnis, astutia, dolus, fraus, et nimia sollicitudo rerum temporalium.

178. Iustitia si non sumatur pro omnium virtutum complexu, nec pro ipso iure aut lege debitum vel moralem facultatem aliquid praestandi inferente, sed pro speciali virtute, seu habitu adimplendi ex praescripto rationis ea quae ius exigit, convenienter definitur, *constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, seu *habitus*, quo quis *constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit;* sic namque innuit, nedum qualitatem bonam mentis, sed et operationem, utpote attingentem rationis regulam, ideoque est revera virtus, atque tamquam in subiecto in voluntate residet; cum prosequi bonum, quod ex proportione vel aequalitate unius rei ad alteram exurgit, spectet ad appetitum rationalem, seu ad facultatem quae operatur praelucente ratione, utiturque appetitu rationali, qualis est voluntas. Ex eo autem quod haec proportio et aequalitas possit spectari, vel individuorum relate ad communitatem *ut talem*, vel individuorum ad invicem, vel commmunitatis *ut talis* relate ad individua; oriuntur tres species iustitiae ratione obiecti, ut patet, distinctae; quarum prima est iustitia *generalis* ac *legalis*, quatenus legis est respicere bonum commune: altera *commutativa*, quatenus respicit proportione omnimode arithmetica rei ad rem aequalitatem, sive a voluntaria pactione, sive consequenter ab iniusta laesione dimanantem; unde in ipsa medium rationis est ipsum medium seu aequalitas rei, media inter maius et minus, sive excessum et defectum potestque interdum habere locum etiam inter communitatem instar individualis personae consideratam, et individua: tertia *distributiva*, quatenus respicit *aequalitatem* distributionis munerum, praemiorum, et poenarum; unde in ipsa attenditur dumtaxat proportio geometrica aequalitatis rei ad meritum vel demeritum personarum, quae simul est medium rationis.

Iustitiam comitantur aliae virtutes velut eiusdem partes *saltem* in debito naturalis aequitatis fundatae; ut *religio*, seu exhibitio cultus debiti Deo; *pietas*, seu obsequium ac veneratio parentum vel patriae; *observantia*, quae idem quod pietas praestat, erga superiores seu personas in dignitate constitutas; *obedientia*, seu subiectio superioribus, aut legibus; *gratia* vel *gratitudo*, quae exhibet benefactoribus grati animi sensus; *vindicatio*, quae laesae iustitiae reparationem per poenam peccantis, absque animo ulciscendi respicit; *veritas vel veracitas*, qua exhibetur signis extrinsecis quod revera in animo est, quodque alii scire possunt et debent; *amicitia*, in mutua affectuum unione fundata et orta ob similitudinem naturalium donorum vel virtutum; minime autem vitiorum, foret namque vinculum Satanae; *liberalitas*, seu rationabilis abundantia in rerum suarum exhibitione indigentibus. Praeter autem vitia peculiaribus hisce virtutibus opposita, quae per se sunt manifesta; iustitiae *distributivae* praecipue adversatur *personarum acceptio; commutativae* vero homicidium, mutilatio, verberatio, detentio, furtum, omnisque alia iniusta laesio proximi in bonis naturae aut fortunae.

179. Cum homo in sectando ordine praescripto a ratione ab hoc retrahatur vel per aliquid *difficile* quod superandum incumbit, vel per *delo-*

etabile quod voluntatem ad se vehementer allicit; primum impedimentum tollit *fortitudo* mentis, alterum *temperantia:* unde utraque habet rationem virtutis, in quantum continet hominem in ordine rationis, eiusque opus bonum reddit. Fortitudo, ut eam post Tullium definiunt, *considerata periculorum susceptio, et laborum perpessio*, est virtus specialis, non enim importat simpliciter *animi firmitatem*, secundum quod est generalis virtus vel conditio cuiuslibet virtutis, sed firmitatem in sustinendis, et repellendis his, quae eam maxime difficilem reddunt, quod est proprium eius obiectum. Cum autem *timor*, qui importat recessum a malo difficultatem praeseferente, sit ille qui praecipue avocat voluntatem a sequela rationis, eamque sequi non valeamus, nisi etiam difficilia, praesertim in casibus repentinis et dum agitur de maximo malo, quale est mors vel eius periculum, moderate et cum consideratione (quod est audaciae oppositum), aggrediendo; patet fortitudinis officium esse, *timorem* ad praescriptum rationis cohibere, et *audaciam* moderari; nam aeque est contra rationem non timere quae sunt timenda, non aggredi difficilia quae sunt aggredienda, quam e contra. Quia tamen pericula gravia et repentina de se ipsis aliquid conferunt ad reprimendam audaciam, timorem vero seu *mentis trepidationem de ingruenti malo*, e contra augent, difficilius est reprimere timorem quam audaciam moderari; ideoque principalior est actus fortitudinis sustinere, seu sistere immobiliter in malis ac periculis, quam eadem aggredi. Unde eruitur *timorem* seu *timiditatem* per defectum, *audaciam* per excessum fortitudini adversari. Unde pariter confirmatur quod alias (1) iam innuimus, scilicet, eos qui sibi violentas manus iniiciunt, ut declinent mala quibus premuntur vel quae ipsis imminent, nullatenus virtutem fortitudinis praeseferre, cum tales actus, si cum plena rationis advertentia fiant, speciem cuiusdam insanae audaciae, iunctae ex altera parte singulari prorsus timiditati seu animi abiectioni, potius exhibeant.

Fortitudini adnexae sunt velut eiusdem partes aliae virtutes; 1. *Magnanimitas*, quae modum rationis ponit circa magnos honores: 2. *Magnificentia*, quae circa magnos sumptus ad praescriptum rationis faciendos, meramque liberalitatem excedentes, versatur: 3. *Patientia*, qua mala aequo animo toleramus: 4. *Perseverantia*, qua sustinemus difficultatem a diuturnitate boni operis provenientem.

180. Temperantia si non pro moderatione quarumvis actionum et passionum nostrarum, quod omni virtuti est commune, sed pro habitu ponente medium rationis circa delectabilia quae voluntatem maxime alliciunt, sumatur, est virtus specialis ratione obiecti; sicut enim appetitus sensitivus propter nimium timorem refugiens mala contra praescriptum rationis ope fortitudinis, ita alliciens ad delectabilia ope temperantiae moderandus erat, ne nobilioris boni rationis assecutionem per excessum aut defectum impediret; cum aliunde secundum suam speciem dumtaxat consideratus, rationi minime adversatur, potestque eidem servire instar instrumenti ad proprios fines assequendos. Quia vero vehementiores sunt, faciliusque a rationis praescripto recedentes illae delectationes, quae proxime consequuntur operationes tendentes ad conservationem humanae vitae vel in individuo vel in specie, quod accidit in usu cibi et potus, atque cuiusdam carnalis voluptatis; ideoque et temperantia praecipue versatur circa moderationem gustus et ta-

(1) Part. 4. cap. 2. artic. 2. n. 149. in respond. ad 1. probat.

ctus seu carnalis voluptatis. Atque hinc quatuor assignantur principaliores partes, seu specificae virtutes temperantiae: 1. *Abstinentia*, quae moderatur usum ciborum secundum praescriptum rectae rationis: 2. *Sobrietas*, idem praestans relate ad potum: 3. *Castitas*, delectationes venereas rectae rationis imperio cohibens: 4. *Pudicitia*, quae castitati famulatur cohibendo actus et signa extrinseca de quibus homines naturaliter verecundantur, quaeque castitati sunt opposita.

Partes velut integrales temperantiae sunt: *verecundia et honestas;* quarum prima, cum sit *timor alicuius turpitudinis exprobrabilis*, si versetur circa turpitudinem, quae a prosecutione delectabilium contraria rationi, dimanare potest, fovet temperantiam in omnibus eius specificis partibus; altera vero, si non sumatur generice, ut quaedam spiritualis pulchritudo, sed ut opposita turpitudini delectabilium, est virtus repellens brutales voluptates et concupiscentias pravas. Ad temperantiam revocantur, *continentia, mansuetudo, clementia, modestia, moderatio, humilitas, studiositas, urbanitas, simplicitas*, quarum acceptiones, sicut et vitiorum oppositorum, ex dictis facile colligi poterunt.

Art. III. De affectibus in genere

181. Observant doctores post s. Augustinum (1), quod *motus animi*, graece πάθη, Cicero perturbationes, alii quidam affectiones vel *affectus*, ceteri vero post graecum fontem *passiones* expressius dixerunt. Verum quia *pati* potest accipi vel *improprie*, pro quavis receptione vel actione quae a determinatione animo extrinseca et non libera provenit, sicut animus dicitur velut pati in percipiendis impressionibus factis in sensus nostros; vel *proprie*, pro receptione alicuius rei, cum abiectione alterius aut in deterius aut in melius, sicut accidit in transitu ex statu sanitatis ad infirmitatem, vel vicissim; hinc *passio* proprio sensu accepta solet definiri, *motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni, vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis;* sive tandem haec mutatio non naturalis in corpore, praecedat motum appetitus sensitivi, et apprehensionem boni vel mali, ut accidit e. g. in laesione corporis vel titilatione; sive subsequatur, ut in passionibus irae, et timoris, dum e. g. ex apprehensione mali incumbentis, aut imminentis, videntur nonnulli toti inflammati, ac plane furentes, aut exanimati timore pallentes, totisque artubus contremiscentes.

Ad passionem itaque proprie dictam duo concurrunt, actus animi sentientis qui se habet quasi formale, et transmutatio extraordinaria seu non naturalis corporis, quae est quasi quid materiale; corporis namque utpote inertis nullus est proprie dictus sensus seu sensibilitas activa. Hinc patet, quare et passiones dicantur *elicitive* pendere a toto composito humano, et quare non debeat et forte etiam non possit id ipsum generatim affirmari *de affectibus*, quorum acceptio latius videtur patere, cum etiam vehementioribus quibusdam vel insolitis solius animi motibus nulla intercedente *saltem* extraordinaria corporis transmutatione, rectissime applicatur. Sic *admiratio* qua animus rapitur, dum aliquid insolitum aut novum et praeter expectationem primum occurrit, indeque dimanantes *existimatio* aut *contemptus*, possunt quidem dici *affectiones* vel *affectus* mentis, at minime *pas-*

(1) *De civit. Dei* libr. 9.

siones simplices aut mixtae, utpote quae non supponunt commotionem non naturalem corporis, solentque cieri ex sola apprehensione e. g. ordinis, veritatis, pulchritudinis, vel deformitatis, et antecedenter ad perceptionem utrum obiectum illud sit nobis conveniens nec ne, utrum bonum vel malum.

182. Animus itaque prout sentiens, seu vis eiusdem atque potentia mediante organo corporeo bonum sensibile appetendi, id est appetitus sensitivus, est subiectum *passionum;* quae quidem si considerentur, dumtaxat ut motus seu actus appetitus sensitivi prosequentis obiecta sensibilia, sunt semper aliquid *physice* bonum, et eiusdem naturae ac ipsa facultas sensitiva, cuius auctor est Deus et per quam homo inclinatur ad obiecta suae naturae animali convenientia, vel repellit eidem noxia; si autem spectentur ut subiectae imperio rationis et voluntatis induunt naturam actus voluntarii imperati, et quidem potiori iure, utpote animo proximiores, quam actus extrinseci corporis, possuntque proinde esse *moraliter* bonae vel malae, prout cum rationis praescripto congruunt, vel eidem adversantur. Attenditur porro hoc moderamen rationis non praecise secundum intensionem aut remissionem passionis, sed secundum quod, spectatis obiecto et circumstantiis, recta ratio exigit passionem intendi aut remitti; non itaque semper moraliter male agit, qui vehementer e. g. irascitur, vel dolet, vel timet, etc. sed qui hisce passionibus indulget ultra quam postulat recta ratio. Atque hinc sponte sua fluit errasse eos, qui cum Stoicis existimarunt humanas passiones radicitus extirpandas esse, non vero ad praescriptum rationis moderandas.

Antiquiores philosophi in ipso appetitu sensitivo nihil deprehendentes, unde passionum diversitatem et partitionem eruerent in ipso bono et malo duo spectarunt, scilicet, solam boni et mali rationem, et rationem boni et mali ut ardui; atque pro hac diversitate appetitum sensitivum vocarunt *concupiscentem*, prout spectat simplicem boni vel mali rationem; *irascentem*, prout respicit malum et bonum quatenus arduum. Ex hac distinctione partiti sunt *simplices* affectus seu *passiones* (plures namque possunt esse *mixtae* (1) quae etiam propria appellatione carent) in undecim; quarum primae sex *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga*, *gaudium* et *tristitia* ad appetitum concupiscentem; aliae quinque *spes* et *desperatio*, *audacia* et *timor*, ac *ira* ad irascentem spectant: « Hanc distinctionem, monet » sapienter cl. Gerdil (2), non satis apte oppugnasse Carthesius quoniam » inquit, in anima nullam cognosco distinctionem partium. Id vero mihi » videtur nihil aliud significare, quam quod habeat duas facultates: unam » concupiscendi, alteram irascendi. Sed cum similiter habeat facultates » admirandi, amandi, sperandi, metuendi, atque sic in se recipiendi singulos affectus, aut ea agendi ad quae hi affectus eam impellunt, non » video, cur voluerint eos omnes referre ad concupiscentiam et iram. At » vero Carthesius ipse non diffitetur, ex diversa ratione boni, et mali » repetendam esse potissimum affectuum ac passionum diversitatem. Nihil » igitur obstat, quominus potuerint veteres in omni bono et malo spectare » vel simpliciter ipsam rationem boni et mali vel adiunctam praeterea

(1) Iuxta hanc passionum partitionem inter *mixtas* solent potissimum recensere *zelotypiam*, *aemulationem*, *admirationem*, *indignationem*, *invidentiam*, *commiserationem*, *pudorem*, *impudentiam*, *poenitentiam*.

(2) *Instit. philosoph. moralis* disput. 5. cap. 2.

» conditionem boni et mali ardui etc. » Unde etiam non videtur nobis probanda partitio affectuum seu passionum a Carthesio invecta, revocans eas ad sex primitivas (1), eo vel maxime quod id praecipue faciat ex non admissa distinctione inter affectus simpliciter et passiones, quam nuper indicavimus.

Art IV. De affectibus seu passionibus in particulari

183. Quod spectat itaque ad appetitus concupiscentis passiones, prima earum est *amor*, eique opposita *odium*, quae subsequuntur simplicem apprehensionem boni vel mali sensibilis, abstrahendo ab eo utrum obiectum sit praesens vel absens. Non loquendo autem *de amore naturali*, qui non est aliud quam inclinatio in bonum suae naturae conveniens, quae per metaphoram etiam rebus inanimis tribui solet; sed de amore proveniente ab appetitu elicito proprie dicto, quique proinde definitur *complacentia boni*; distinguitur in primis in *rationalem* et *sensitivum*, prout scilicet tendentia vel complacentia dirigitur ad bonum delectabile secundum rationem, vel secundum sensum; denique uterque iste amor, cum amare sit *velle alicui bonum*, dividitur in amorem *concupiscentiae*, quo amatur aliquid tamquam bonum nobis vel aliis, et in amorem *amicitiae* seu *gratuitum*, quo aliquid amatur ratione sui seu propter se.

Amor sensitivus evadit revera *passio*, dum extraordinaria quaedam cordis dilatatio, vel sanguinis agitatio in corpore exurgit; quod etiam ac-

(1) Sex huiusmodi primitivae passiones sive affectus ad mentem Carthesii sunt istae, scilicet, *admiratio*; *amor*, *odium*, *cupiditas*, *laetitia* et *moeror* sive *tristitia*, reliquas omnes velut ex istis mixtas aut ad illarum species pertinentes considerat. Porro *admirationem*, sive subitaneam animi occupationem in attenta consideratione obiectorum quae rara et extraordinaria videntur, primam omnium ponit, quatenus tempore ipsum amorem et odium antevertat, oriaturque in nobis antequam etiam apprehendatur illud rarum obiectum esse nobis conveniens aut repugnans, sive bonum aut malum. Verum hoc ipso quod talis animi occupatio sistat in sola obiecti contemplatione, licet sit subitanea et attenta nihil habet de natura passionis; secus quaelibet attentio, reflexio et attenta consideratio dicendae forent passiones. Quod si huiusmodi subitanea obiecti rari consideratio fieret cum quadam animi propensione aut aversione ab illo, supponeret iam apprehensionem illius tamquam nobis boni aut mali, ideoque speciem quamdam sive inchoationem passionis amoris aut odii exhiberet. Praeterea quia admiratio tota in intellectuali animi operatione residet, nec ullam extraordinariam ac non naturalem in corpore commotionem gignit, vi cuius animus vel invitus ad obiecti considerationem raperetur, solam mere intellectualis affectus rationem continere videtur. Unde et Malebranchius vocavit eam passionem dumtaxat *imperfectam*.

Ex admiratione porro asserit Carthesius oriri in primis *existimationem* et *contemptum*, prout scilicet miramur magnitudinem sive excellentiam vel pravitatem sive deformitatem illius extraordinarii obiecti. Quae si in nobismetipsis deprehenderemus, possent inde ulterius exurgere affectus sive passiones *magnanimitatis* aut *superbiae*, *humilitatis* aut *abiectionis*. Si vero eadem in aliis hominibus libere agentibus conspiceremus, affectus inde manantes essent *venerationis* aut *despectus* etc. Nescio autem quomodo *despectus* differat a *contemptu*, et *veneratio* orta ab *existimatione* actionis liberae, a *veneratione* subsequente apprehensionem excellentiae e. g. donorum mere naturalium vel pulchritudinis. Vide has aliasque affectuum dimanationes a cl. Gerdil (loco nuper memorato cap. 3.) expositas, iuxta Carthesii partitionem, quam licet ipse meliorem esse existimet, eam tamen communiorem quam nos sequimur a Carthesii oppugnatione, sicut vidimus, vindicat.

cidere potest circa amorem rationalem: quando mentis intensio in complacentia boni intellectualis redundat in corpus, propter intimam et physicam animae cum corpore unionem, in eoque determinat extraordinarios et non naturales motus in casu contrario, uterque amor remanebit velut simplex affectio mentis et quaedam dumtaxat inchoatio passionis.

184. Nonnulli recentiores doctores quaestionem instituerunt circa amorem amicitiae et gratuitum, utrum scilicet esset possibilis, praesertim respectu summi boni quod est ultimus finis noster, tamquam quid bonum nobis, amabilis; at quaestio haec facile solvitur *affirmative*, ex dictis superius (1) de amabilitate virtutis ratione sui; praecipue si advertas ad distinctionem inter principium efficiens vel inclinans ad amorem et motivum amoris. Et sane, voluntatis actus qui repraesentationem intellectus necessario praesupponunt eamque sequuntur, a proximo *formali motivo* praecipue dependent et specificantur; iam vero potest intellectus Deum sub solo respectu bonitatis *ratione sui* amabilis actu directo repraesentare, cum talis conceptus a conceptu bonitatis nobis proficuae formaliter distinguatur; ergo potest quoque voluntas tendere in Deum sub hoc tantum respectu. Talis autem actus amoris, ut patet, nec potest nec debet a desiderio nostrae felicitatis tamquam a principio materiali movente et efficienter determinante voluntatem ad actum praescindere, aut illud excludere; sicut nec prorsus removere, eiusdem desiderii propriae felicitatis sub ratione motivi formalis saltem implicitam ac indirectam, et per actum reflexum, admixtionem; cum primum, tamquam naturalis animi nostri conformatio, sit ab ipso omnino inseparabile; aliud vero in amore bonitatis etiam ratione sui amabilis, implicite praecontineatur: quatenus nempe illud ipsum summum bonum quod est ratione sui amabile constituit simul ultimum nostrum finem, sive bonum nostrum. Unde colliges, possibilitatem hanc amoris amicitiae seu gratuiti nihil commune habere cum doctrina ab Ecclesia (2) damnata, in qua statuebatur dari talem amorem Dei gratuitum et purum atque habitualem, ut in eo nullam partem amplius habeat ratio propriae perfectionis, praemii, meriti, etc. possitque cum totali aeternae nostrae felicitatis renunciatione, seu potius desperatione, consociari.

Causae impellentes seu formalia motiva amoris sunt generatim: 1. Bonitas obiecti. 2. Cognitio bonitatis, cum bonitas non moveat, nisi ut cognita, et in quantum cognita. 3. Similitudo in natura vel proprietatibus, unde illud adagium commune, *simile simili gaudet*. Tandem cum omnis actio hominis deliberata fiat propter finem, et finis habeat aliquam boni rationem ad quod inclinamur, evidens est quam late pateat affectus et passio amoris.

185. *Odium*, utpote oppositum amori, non est aliud quam *renisus* seu *aversio appetitus sensitivi a malo*, sicut enim amor consistit in quadam convenientia amantis ad rem amabilem, ita odium in quadam oppositione ad malum; cum autem malum nec sit aliud in se, nec a nobis apprehendatur, nisi ut imminutio boni, illud non aversamur nisi ex eadem tendentia in felicitatem, seu amore boni; atque hoc sensu dicitur amor causa odii ratione eiusdem radicalis principii; causae enim moventes seu motiva odii, sunt opposita iis quae ad amorem excitant. Odium etiam *intelle-*

(1) Part. 4. cap. 2. artic. 2. nn. 145. 146.

(2) *Innocentii XII. Brev.* die 12. martii Anno 1699.

ctuale quod procederet ab appetitu rationali, transit in *passionem* dum commotionem extraordinariam corporis adnexam habet: sive tandem fuerit odium *inimicitiae* quod respicit personam proximi vel Dei, quas tenemur amare, quodque proinde est semper moraliter malum; sive *abominationis* quod respicit rem aliquam ut repugnantem nobis et noxiam, quae si revera talis est in se, eam ut talem huiusmodi odio prosequi non est illicitum, si autem tantum apprehenditur a nobis ut noxia, vel per accidens tantum evadit nobis noxia, et si praesertim aliunde eam amare teneamur e. g. virtutem quamvis molestam, veritatem quamvis redarguentem, odium illius foret quoque rectae rationi vehementer contrarium. Odium praecipue *inimicitiae*, est passio naturam humanam infra conditionem brutorum, quae propriam speciem minime aversantur, deprimens, gravissimamque humanae societatis tranquillitati perniciem vel subversionem inferens.

186. Aliae duae concupiscentis appetitus *passiones* vel *affectus* sunt, *desiderium* seu tendentia eiusdem appetitus in bonum ut absens, quod eum ad se allicit; et *fuga* seu recessus quidam a malo ut absenti, quod eum quodammodo a se retrahit. Desiderium solet etiam dici simpliciter *concupiscentia*, si feratur in bonum sensibile determinata ratione naturae conveniens; *cupiditas* vero, si tantum indeterminata ratione conveniat.

Postremae duae eiusdem appetitus *passiones* et *affectus* sunt: 1. *gaudium* seu *delectatio*; est autem gaudium delectatio *spiritualis* consequens rationalem boni *praesentis* apprehensionem, quod de sui possessione seu acquisitione mentem exhilarat; atque sic gaudium differt a delectatione *mere sensitiva*, quae subsequitur sensibilem boni praesentis apprehensionem, et interdum constituit passionem. 2. *tristitia* vel *dolor* oritur in mente ex malo praesenti quod experimur; et si tales affectus fuerint mere *intellectuales*, sufficit sola mali praesentia in mente, quod tamen non sufficit relate ad *sensibilem* praesertim dolorem, qui iuxta ordinem naturalem debet a toto composito humano elicitive procedere. Quatuor etiam istae passiones seu affectus ne sint inordinati, ex praescripto rectae rationis, tam circa obiecta, quam circa modum tendentiae, moderandi sunt.

187. Relate ad affectus seu passiones irascentis *appetitus*, cuius obiectum est bonum et malum *ut arduum*, eas nedum ratione obiecti, sed etiam modi differre ab affectibus et passionibus superius expositis dicimus; illae enim feruntur circa opposita obiecta, sic *amor* tendit in bonum, *odium* recedit a malo; istae vero idem respiciunt obiectum, at contrariis motibus: sic *spes* tendit in bonum arduum, *desperatio* ab eodem recedit. Si itaque bonum in mente repraesentatum necdum possessum seu futurum, fuerit quidem difficile et arduum, adeptu tamen possibile, oritur in mente *spes* illud adipiscendi, sicut e contra oritur *desperatio*, agnita vel potius in mente supposita impossibilitate illud adipiscendi. Cum vero ex supposita possibilitate adipiscendi augeatur propensio seu accessus ad bonum amatum, ex impossibilitate autem supposita imminuatur, seu fiat quidam recessus, spes desperationi opponitur, et ab invicem differunt, sicut accessus a recessu. Iuvenes parum perpendentes impedimenta moralem saltem impossibilitatem boni assequendi constituentia, frequenter inanes spes pascunt, iisdemque falluntur.

Ex apprehensa possibilitate repellendi grave aliquod et imminens malum, oritur interdum in appetitu vehemens motus, quo animus insurgit,

ad illud malum fugandum et superandum, constituitque *audaciam*; quod si ob difficultatem malum istud arduum superandi, animus deiiciatur, refugiatque ab eius aggressione et impugnatione, constituitur affectio *timoris*, inter caeteros animi motus post tristitiam magis obtinens de natura passionis, dum eam facile comitatur extraordinaria corporis trasmutatio, inducens vitalis caloris diminutionem, pallorem, artuumque tremorem, etc.

188. *Ira* tandem seu *appetitus vindictae*, ut eam definit s. Augustinus, quando cum quodam sanguinis fervore et agitatione sociatur, est postrema passio, non habens oppositam aliam, sed solum motus animi cessationem, seu eiusdem irae privationem. Cum autem ira respiciat duo obiecta, scilicet, vindictam sub ratione boni quod appetimus, et aliud e. g. hominem noxium, secundum rationem mali, de quo vindicari volumus; patet eam differre ab *odio* etiam *inimicitiae*, quod respicit dumtaxat malum alteri, tamquam eidem malum. Porro tres solent distingui irae species: 1. quae cito accenditur, et *excandescentia* vocatur: 2. *diuturnior*, quae diutius in mente retinetur, estque velut quaedam species insaniae: 3. *inveterata* et alte in animo reposita; occasionem ulciscendi captans, pertinetque ad furorem, qui non quiescit donec puniat.

Quae in hac Appendice de virtutibus et affectibus brevissime indicavimus, si quis uberius et profundius exposita videre cupit, adeat s. Thomam in tota secunda parte eiusdem summae theologicae; eo vel maxime quod ceteri omnes doctores, qui de hisce praesertim quaestionibus accurate disseruerunt, vestigiis eiusdem sancti doctoris institerunt.

Pag.	*lin.*	*Nota*	ERRATA	CORRIGE
17	21	„	aequivalenter possunt	aequivalenter exeri possunt
34	24	col. 2.	dimanente	dimanante
65	4	„	praecontinent	praecontineant
68	18	„	At duo	Ad duo
92	25	col. 2.	est	et
106	37	„	indignus	indigus
118	16	col. 1.	iudicium	iudicum
121	10	col. 2.	mutationis	mutationi
129	12	col. 1.	ne queunt	nequeunt
149	1	„	contra secundam	contra primam
164	7	„	regimen aristocraticum	regimen democraticum
167	ult.	col. 1.	peaestantius	praestantius
176	19	„	usos	usus
189	16	„	materialistae	naturalistae
195	penult.	col. 2.	ut pareant?	ut pereant?

INDEX

INSTITUTIONES ETHICAE SEU PHILOSOPHIAE MORALIS

PARS SECUNDA

DE REGULA SEU NORMA HUMANORUM ACTUUM, ID EST, DE LEGE NATURALI

PARS TERTIA

DE DIVERSO HUMANI GENERIS STATU ET PRINCIPIIS IURIS PUBLICI

PARS QUARTA

DE OFFICIIS HOMINUM A NATURALI LEGE MANANTIBUS

APPENDIX

DE VIRTUTIBUS ET AFFECTIBUS.

REIMPRIMATUR

Fr. Dominicus Buttaoni O. P.
S. P. A. Magister.

REIMPRIMATUR

Josephus Canali Archiep. Colossensis
Vicesgerens.